3 1761 08713529 9

SITY
NTO

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dieagadadertanna01bach

578
bAg

Die

Agada der Tannaiten

von

Dr. Wilhelm Bacher

Professor an der Landes-Rabbinerschule zu Budapest.

Erster Band.

Von Hillel bis Akiba.

Von 30 vor bis 135 nach der gew. Zeitrechnung.

Zweite verbesserte und vermehrte Auflage.

206836
3. 11. 26

Straßburg.
Verlag von Karl J. Trübner.
1903.

Germany

Vorwort.

Die gegenwärtige Arbeit will die Agada der einzelnen Tannaiten in chronologischer Reihenfolge darstellen, keineswegs aber eine erschöpfende Darstellung der gesammten tannaitischen Agada sein. Sind doch die agadischen Ueberlieferungen aus der tannaitischen Zeit, die ohne Angabe ihrer Urheber in der talmudischen und midraschischen Litteratur erhalten sind, ebenso zahlreich und nicht minder bedeutend, als jene Ueberlieferungen, die mit Nennung des Autors auf uns gekommen sind und die allein die Grundlage der vorliegenden Darstellung bilden. Ich habe in derselben die vor allem litteraturhistorische Aufgabe zu lösen versucht, den Antheil der einzelnen Tannaiten an dem nur in Sammlungen einzelner Aussprüche der verschiedensten Verfasser bestehenden agadischen Schriftthum festzustellen. Insofern die Agada in erster Reihe Schriftauslegung und Schriftanwendung ist, sind die folgenden Capitel ebensoviele Capitel aus der Geschichte der alten jüdischen Exegese und Homiletik; und insofern in der Agada die verschiedensten Fragen des religiösen Glaubens und Erkennens behandelt werden, darf man meine Arbeit auch als Beitrag zur Geschichte der religiösen Anschauungen innerhalb des Judenthums betrachten. Die von den einzelnen Autoren vorhandenen agadischen Sätze habe ich möglichst übersichtlich anzuordnen gesucht und dort, wo die Fülle des Stoffes es gebot, diesen unter verschiedene Ueberschriften gereiht, die sich nach der Natur des zu sichtenden Stoffes richten, daher bei den einzelnen Tannaiten nicht immer die gleichen sind. Besondere Aufmerksamkeit glaubte ich den Varianten zuwenden zu müssen, welche von den verschiedenen Quellen, in denen derselbe Ausspruch sich fin-

det, geboten werden, sowie namentlich für Stellen des babylonischen Talmuds Rabbinowicz' wichtige Variantensammlung (Dikduke Sofrim) benutzt ward. Besonders wichtig sind für den Zweck dieser Arbeit jene Schwankungen in der Ueberlieferung und Varianten der Quellen, welche sich auf die Autorschaft der einzelnen Aussprüche beziehen; ich habe, soweit es mir nicht entgieng, stets darauf hingewiesen und, wo möglich, aus den verschiedenen Angaben den wahren Urheber des Ausspruches festzustellen gesucht. Auch die Namen der Tradenten, welche die Aeußerung des früheren Autors überlieferten, habe ich immer hervorgehoben, soweit solche in den Quellen genannt sind. Was die Glaubwürdigkeit der Quellen hinsichtlich der Urheberschaft der einzelnen Agadasätze betrifft, gilt mir die Annahme von Zunz (Gottesdienstliche Vorträge, S. 305) als richtig, daß man dieselben im Allgemeinen nicht anzweifeln dürfe. Zu beachten sind namentlich in dieser Beziehung die übereinstimmenden Angaben der von einander litterarisch unabhängigen babylonischen und palästinensischen Quellen. Daß dennoch bei der lange nur mündlich stattfindenden Ueberlieferung für viele Aussprüche schwankende oder auch unrichtige Angaben entstanden sind, ist natürlich und muß bei der Frage nach der Authentie des einzelnen Satzes in Betracht gezogen werden. Für die allgemeine Glaubwürdigkeit der Urheberangaben für nicht anonyme Aussprüche bildet ein nicht zu verachtendes Argument die ungeheuere Menge der anonymen Aussprüche selbst. Indem die Schulüberlieferung, wo ihr die Kenntniß des Verfassers abhanden gekommen war, die so verwaisten Sätze unbenannt läßt, darf sie für die Urheberschaft der Aussprüche, deren Verfasser sie angiebt, umsoeher Glauben beanspruchen. Anders verhält es sich mit jenen Erzeugnissen der späteren, namentlich mystischen, Agada, die entweder ganz pseudepigraphisch sind, wie das Alphabet R. Akiba's, oder im einzelnen neben echten Sätzen älterer Autoren auch solche enthalten, deren Autorennamen erdichtet sind, und zwar in der Regel die Namen alter und berühmter Lehrer. Der Vollständigkeit wegen habe ich bei den einzelnen Tannaiten auch auf die pseudepigraphischen

Sätze hingewiesen, deren Verknüpfung mit dem betreffenden Autornamen nicht immer willkürlich war, sondern zuweilen ein gewisses System erkennen läßt. — Eine Angabe und Besprechung meiner Quellen ist hier umsoweniger nöthig, als gerade die Geschichte der Tannaiten und ihrer Wirksamkeit in den bekannten Werken von Frankel (דרכי המשנה, 1859), Weiß (Zur Geschichte der jüd. Tradition, דור דור ודורשיו I. und II. Th. 1871 und 1876), Brüll (מבוא המשנה, 1876), Grätz (Geschichte der Juden IV. Band, 2. Auflage, 1866) und Derenbourg (Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, I. Theil 1867) umfassend und nach vielen Seiten erschöpfend dargestellt ist. Bei den Citaten aus den genannten Werken habe ich der Kürze wegen vor Angabe der Seitenzahl nur den Namen des Verfassers gegeben. Für die Citate aus Talmud und Midrasch habe ich das allgemein übliche Verfahren eingehalten, für die Tosefta die Ausgabe Zuckermandels benützt.

*

Diese Vorbemerkungen, mit denen ich die im Jahre 1884 erschienene erste Ausgabe des ersten Bandes meines Werkes über die Agada der Tannaiten eingeleitet habe, glaube ich keine weiteren Bemerkungen hinzufügen zu müssen. Näher habe ich mich über die Ziele und leitenden Gesichtspunkte meiner Arbeit sowol in der Einleitung zur „Agada der babylonischen Amoräer" (1878), als in den Einleitungen zum I. und zum III. Bande der „Agada der palästinensischen Amoräer" (1892, 1899) geäußert. Zwei Abhandlungen, über den Ursprung des Wortes Agada (Haggada) und über die Agada als einen Zweig der alten jüdischen Traditionswissenschaft, von denen die eine im Jahre 1891 englisch, die andere im Jahre 1899 französisch erschienen ist, habe ich mit erweitertem, hie und da berichtigtem Inhalte dem gegenwärtigen Bande als Anhang beigegeben. Beide sind geeignet, auf die gleichsam vorgeschichtliche Grundlage des agadischen Schriftthums einiges Licht zu werfen. Das

Werk selbst habe ich sorgfältig durchgesehen und die in ihm dargebotenen Einzelheiten, wo es nötig war, berichtigt und ergänzt, aber auch mit einer großen Menge neuer Einzelheiten bereichert. In den Anmerkungen habe ich vielfach Hinweise auf den zweiten Band, sowie auf die „Agada der palästinische Amorärer" hinzugefügt. An der Struktur des Werkes im Ganzen glaubte ich nichts ändern zu dürfen. Der compressere Satz der neuen Ausgabe bewirkte, daß trotz des bedeutend vermehrten Inhaltes ihr Umfang — vom Anhange abgesehen — äußerlich nicht größer ist, als der der ersten Ausgabe. Die Seitenzahlen der letzteren sind im gegenwärtigen Bande auf dem inneren Margo der Seiten angebracht.

Die erste Ausgabe war „Dr. Zunz, dem Altmeister jüdischer Wissenschaft zum 90. Geburtstage gewidmet". Diese neue Ausgabe widme ich hiemit seinem, von Allen, denen das Gedeihen und die Ehre unserer Wissenschaft am Herzen liegt, gesegneten Andenken.

Budapest, im Juni 1903.

W. Bacher.

Inhalt.

Vorwort . . . . . Seite V

I. Hillel 1

II. Die Schulen Hillel's und Schammai's 11

III. Jochanan b. Zakkai 22

IV. Jochanan b. Zakkai's Zeitgenossen und Schüler . 43

1. Zadok 43. — 2. Eleazar b. Zadok 46. — 3. Chanina der Vorsteher der Priesterschaft 51. — 4. Nechunja b. Hakkana 54. — 5. Nachum aus Gimzô 57. — 6. Ben Paturi 60. — 7. Eliezer b. Jakob 62. — 8. Jose Hakkohen 67. — 9. Eleazar b. Arach 69. —

V. Gamliel II. 73

VI. Eliezer b. Hyrkanos 96

VII. Eliezer b. Hyrkanos und Josua b. Chananja . 123

VIII. Josua b. Chananja 155

IX. Eleazar aus Modiim 187

X. Eleazar b. Azarja 212

XI. Ismael b. Elischa 232

XII. Akiba b. Joseph 263

XIII. Die Zeitgenossen und älteren Schüler Akiba's . 342

1. Tarphon 342. — 2. Jose, der Galiläer 352. — 3. Jochanan b. Nuri 366. — 4. Eleazar Chisma 368. — 5. Samuel der Kleine 370. — 6. Chanina b. Antigonos 373. — 7. Jehuda b. Bathyra 374. — 8. Matthia b. Charasch 380. — 9. Chananja, der Neffe Josua's 385. —

zeichnet, und es ist selbstverständlich, daß Hillel ihren Vorträgen viel Anregung und Belehrung auch für die Behandlung der heiligen Schrift zu verdanken hatte; aber für die epochemachende Stelle, welche ihm in Bezug auf die letztere anzuweisen ist, zeugt zur Genüge die Thatsache, daß die Regeln des exegetischen Verfahrens, die sogenannten „Maaße", d. h. Normen [1]), von Hillel zuerst festgesetzt und mit Bewußtsein angewendet wurden. Daß Hillel schon vor seiner palästinensischen Lehrzeit in selbständiger Weise die Schrift auslegte, entnehmen wir der im jerusalemischen Talmud [2]) zu lesenden und auch sonst bestätigten [3]) Angabe, daß die nächste Veranlassung, nach Palästina zu ziehen, für den Babylonier Hillel in der Ungewißheit geboten war, ob seine halachischen Erklärungen dreier Schriftstellen auch mit der im Mutterlande überlieferten Satzung übereinstimmten [4]). Die exegetische 5.

---

[1]) שבע מדות דרש הלל הזקן לפני בני בתירא. Tosefta Sanh. c. 7, Ende; Sifrâ Einleitung, Ende; Aboth di Rabbi Nathan c. 37. S. Graetz in Frankels Monatsschrift, I. Band, S. 156 ff.

[2]) Pesachim 33 a: על ג' דברים עלה הלל מבבל. Eine von der gewöhnlichen Auffassung abweichende Erklärung dieser Stelle giebt Geiger, Jüdische Zeitschrift II, 46 ff.

[3]) In Tosefta Negaim c. 1 Ende wird nach Mittheilung der ersten der drei Auslegungen bemerkt: וזה אחד מן הדברים שעליהם עלה הלל מבבל. In Sifrâ, Tazria c. 9, Ende bloß: על הדבר הזה עלה הלל מבבל. (Vgl. Die Agada der pal. Amoräer I, 478, 1).

[4]) Es wird auch ausdrücklich bemerkt, daß diese Uebereinstimmung stattfand: ודרש והסכים ועלה וקבל הלכה. (Vgl. was Tarphon zu Akiba sagt: ואתה דורש ומסכים לשמועה, Sifrâ zu Lev. 1, 5; Zebachim 13 a). Ueber הסכים s. auch: Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung, S. 132. — Nur die in der vorigen Anmerkung erwähnte Auslegung wird auch anderwärts im Namen Hillels tradirt; sie betrifft Lev. 13, 17. Die zweite, in welcher der Widerspruch zwischen Exodus 12, 5 und Deut. 16, 2 gelöst wird, wird durch Rab, wenn auch mit anderer Wendung, dem Zeitgenossen Hillels, Jehuda b. Dorotheos zugeschrieben, b. Pesachim 70 b; im Sifrê zu Deuteron. § 129 lesen wir sie anonym, und in Mechiltha zu 12, 5 (4 b) bildet sie die Grundlage der Controverse zwischen Josia und Jonathan, den Schülern Ismaels, jedoch ohne daß sie besonders mitgetheilt würde; jedoch wird in der von Hoffmann (in der Hildesheimer-Jubelschrift) edirten Mechiltha zu Deut. 16, 2 Ismael als ihr Autor genannt. Die dritte

6. Methode, wie sie Hillel in einem bestimmten Falle öffentlich zur Geltung brachte [1], tritt in dem Berichte hierüber als neu auf und war so wenig anerkannt, daß er die Gegner von der Wahrheit seiner Ansicht erst dann überzeugt, als er dieselbe nach der exegetischen Begründung als auch von den Lehrern Schemaja und Abtalion überkommen hinstellt [2]. Den Sieg, den Hillel über die Bene Bathyra davontrug, war zugleich ein Sieg seiner Methode, und obwohl er höchstens drei seiner sieben Regeln damals zur Anwendung brachte, wird dies hinsichtlich aller behauptet [3]: man datirt eben gewissermaßen die Proclamation seiner Methode von dem Tage, an welchem dieselbe zur Herrschaft gelangt war. Wie diese Methode von ihrem Begründer gehandhabt wurde, das sehen wir nur noch an einigen wenigen Beispielen, bei denen wir Hillels Auslegungen unter seinem Namen kennen lernen [4]. Gewiß ist Vieles, was ursprünglich von ihm herrührt, anonym oder unter dem Namen eines späteren Gesetzlehrers in die Litteratur gekommen.

7. Von der agadischen Schriftdeutung Hillels haben wir ebenfalls nicht viele bezeugte Beispiele, aber sie genügen, um sein Verfahren zu kennzeichnen. Es sind fast durchaus in ungezwun-

---

Auslegung, eine Ausgleichung zwischen Exod. 12, 15 und Deut. 16, 8, wird in der Mechiltha z. St. (8 b) anonym als „andere Ansicht" (דבר אחר) gebracht (ebenso in der Mechiltha zu Deuteron.), in Sifrê z. St. (§ 134) dem R. Simon zugeschrieben, wofür in der Baraitha des bab. Talmuds Menachoth 66a, Simon b. Eleazar.

[1] S. S. 2, Anm. 1.

[2] J. Pesach. I. I. אעפ"י שהיה יושב ודורש להן כל היום לא קיבלו ממנו עד שאמר להן יבוא עלי כך שמעתי משמעיה ואבטליון. In Tosefta Pesachim c. 4 kürzer: ועוד מקובלני מרבותיי. Der sonst vollständigere Bericht des jerus. Talmuds erzeugt den Schein, als ob die Bene Bathyra die Beweiskraft der Deduktionsregeln Hillels zwar anerkannt (vgl. A. Krochmal, Chaluz II 93), aber ihre Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall bestritten hätten. Doch zeigt die Vergleichung mit den Versionen in der Tosefta und in der babylonischen Baraitha (Pesach. 66a), daß die Einwände der Gegner nicht einen ursprünglichen Bestandtheil des Berichtes gebildet hatten.

[3] S. Weiß I, 165.

[4] Sie sind zusammengestellt bei Weiß I, 170.

gener Weise sich darbietende biblische Belege zu selbständigen Sentenzen, zu einigen jener berühmten Kernsprüche, in welchen die reifste Lebensweisheit den knappsten und angemessensten Ausdruck gefunden hat. Von dem bekanntesten dieser Sprüche, mit dem er einem angehenden Proselyten das Hauptprinzip der jüdischen Lehre anzeigt [1]), wird es zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber es ist leicht denkbar, daß er ihn ebenfalls mit einem biblischen Satze begründete. „Was dir unlieb ist, das thue auch deinem Nächsten nicht." Dieses Wort ist nichts anderes, als die negative Ausdrucksweise für das biblische: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" (Lev. 19, 18) [2]), und zwar mit Berücksichtigung des ungewöhnlichen ל in לרעך[3]). (Nur nebenbei sei bemerkt, daß die Antwort einem Heiden, der Jude werden will, gegeben wird, Hillel also unter dem Nächsten nicht den Volksgenossen, sondern den Nebenmenschen verstanden hat). Und wirklich nennt später Akiba dieses Bibelwort selbst den großen Grundsatz der jüdischen Lehre"[4]), indem er so den Gedanken Hillels in anderer Form ausspricht [5]). Aehnlich hat Zadok, nicht lange nach Hillels Tode

[1]) Sabb. 31a, דעלך סני לחברך לא תעביד, mit dem Nachsatze: „Dies ist die ganze Lehre, das Uebrige ist nur Erläuterung." In der zweiten Version des Aboth di R. Nathan c. 26 (ed Schechter p. 53) ist es Akiba, der Jemandem auf die Bitte, ihn die ganze Thora auf einmal zu lehren (למדני כל התורה כלה כאחת), antwortet: הוא כללה של תורה מה דאת סני לגרמך לחברך לא תעביד. Es folgt dann noch eine Erläuterung des Satzes durch Beispiele.

[2]) S. die Bemerkung Sam. Edels zu b. Sabb. 31a. Es ist auffallend, daß Raschi, der in erster Reihe eine von der gewöhnlichen ganz abweichende Auffassung der Sentenz giebt, auf den Bibelsatz nicht verweist.

[3]) S. dazu meine Bemerkung: Die Bibelexegese der jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters vor Maimuni. S. 80, Anm. 4. Ich weise dort darauf hin, daß Bachja Ibn Pakuda und Abraham Ibn Esra ebenfalls das ל in לרעך deuten, indem der Eine (VIII, 3, Nr. 22) den Bibelsatz so umschreibt: וישנא להם מה' שישנא לו מהם, der Andere (Comm z. St.) so: שיאהב הטוב לחברו כמו לנפשו.

[4]) כלל גדול שבתורה, Sifrâ z. St., j. Nedarim 41c; Gen. rabba c. 24 Ende. Vgl. Anm. 1.

[5]) Noch vor Akiba finden wir das Wort von der Nächstenliebe ebenso angewendet bei Paulus im Briefe an die Galater, 5, 14: Ὁ γὰρ πᾶς νόμος

den aramäischen Ausspruch Hillels (Aboth 1, 13:) „Wer sich der 8.
Krone bedient, kommt um" in hebräische Worte umgesetzt [1]). Die Worte, welche Hillel, mit Anlehnung an Exod. 20, 24, beim Feste des Wasserschöpfens sprach [2]), werden von einer andern Quelle in anderer Reihenfolge dem Eliezer b. Jakob, einem Zeitgenossen Zadoks, zugeschrieben [3]). Es scheint auch hier stattgefunden zu haben, was wir noch oft zu bemerken Gelegenheit haben werden, daß ein Ausspruch, anstatt seinem Urheber, seinem Tradenten zugeeignet wird.

Gleich der zuletzt erwähnten Sentenz Hillels finden wir auch andere, die einen selbständigen Gedanken in selbständiger Form enthalten, aber zum Schlusse auf eine biblische Belegstelle hinweisen. So auf Koheleth 3, 4 der nur einmal [4]) vorkommende Spruch: „Erscheine nicht nackt, erscheine nicht bekleidet, erscheine nicht stehend, erscheine nicht lachend, erscheine nicht weinend"; dieser Spruch ist wahrscheinlich nichts anderes, als Ausführung der kürzeren Sentenz: „Sondere dich nicht von der Gesammtheit ab!" [5]) — Auf Psalm 113, 5, 6 stützt sich in ziemlich freier Weise der die Demuth empfehlende Satz [6]): „Meine Erniedrigung

---

ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται ἐν τῷ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν, ferner im Briefe an die Römer, 13, 8, wo der Satz in Bezug auf die zweite Hälfte des Dekalogs ausgeführt wird. Paulus hatte gewiß dieselbe Quelle wie Akiba: den Satz Hillels. Eine Erweiterung hat dieser in dem Ausspruche Jesus' bei den Synoptikern (Matth. 22, 39f., Marcus 12, 31, Lucas 10, 27) erfahren, wonach die Liebe zu Gott (Deut. 6, 5) das erste Gebot, die Liebe zum Nächsten das zweite ebenso große sei. Bekanntlich benutzt auch das Buch Tobit den Satz Hillels, 4, 15: ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς. Aus Philo's Hypothetica zitirt Eusebius den Satz: ἃ τις παθεῖν ἐχθαίρει μὴ ποιεῖν αὐτόν. S. J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen I. 272f.

[1]) Aboth 4, 5. Vgl. auch Jochanan in b. Nedar. 62a.

[2]) Tos. Sukka 4, 3; b. Sukka 53a; Aboth di R. Nathan c. 12 mit Erläuterung.

[3]) Mechiltha z. St. (73b).

[4]) Tos. Berachoth c, 2 Ende.

[5]) Aboth 2, 4.

[6]) השפלתי היא הגבהתי הגבהתי היא השפלתי. Die Individualisirung des allgemeinen Gedankens — der in anderer Form auch den Aeltesten der

ist meine Erhöhung und meine Erhöhung ist meine Erniedrigung“[1]). 9.
— Mit Prov. 11, 24 und Psalm 119, 126 wird die Erläuterung zu einem Spruche begründet, der in der beliebten antithetischen Weise Hillels das Ausstreuen der Belehrung von der herrschenden Empfänglichkeit für dieselbe abhängig macht[2]).

Schulen Schammais und Hillels in den Mund gelegt wird, Erubin 13b — durch Beziehung desselben auf den Redenden selbst, wodurch er eine eigenartige subjektive Färbung gewinnt, kömmt bei Hillel auch sonst vor. Vgl. die Sätze: אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני (Aboth 1, 15); אם אני כאן הכל כאן (Sukka 53a). Mit dieser Ausdrucksweise verwandt ist die Einkleidung halachischer Normen in ähnliche Sätze, in welchen durch Anwendung der ersten Person der Lehrsatz anschaulicher gemacht wird. Z. B. M. Baba Kamma 1, 2: כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו. Solche Sätze gehören zu den ältesten Bestandtheilen der Halacha (s. Franke S. 13) und haben zum Theile ihre Stylisirung vielleicht von Hillel selbst erhalten.

[1]) Lev. r. c. 1. Hier ist der Satz als Parallele zu dem Ben Azzais citirt, der auch in Aboth di R. N. c. 25 zu lesen ist. Im Midr. Tanchuma Jalkut zu Prov. 25, 7, §. 961, steht Hillels Satz nach dem Ben Azzais (in unserem Tanchuma, ebenso Jalkut zu Lev. 1, 1, §. 427 fehlt er), vor demselben in Exod. r. c. 45. Doch ist an den letzteren Stellen der Name Ben Azzais ausgeblieben und nur der Tradent Tanchuma b. Abba od. Tanchum als Autor genannt. Am grössten ist die Textverderbniß im Midr. Hallel, Jelinek's Beth-Hamidrasch, V, 91, zu Psalm 113, 4, wo Hillels Name nach seinem Satze zu einem dem Satze Ben Azzais ähnlichen Spruche (s. II, 157, 3) als Urheber genannt ist: וכן היה הלל אומר עלה הגבהתי השפלתי הגבהתי (sic) למטה ורד למעלה. — Vgl. noch Schuhl, Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch Nr. 779, wo zu einer ähnlichen Sentenz auf einen Ausspruch im Evang. Matth. 23, 12 (vgl. Lukas 14, 11) hingewiesen wird: ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.

[2]) בשעת המכנסים פור ובשעת המפזרים כנס (unrichtige Lesart: המכניסים), Tos. Berachot c. 7, woraus M. Mischle zu 5, 16; b. Berachoth 63 a. In j. Berachoth Ende (14 d) lesen wir den Spruch selbst aramäisch: בשעה דמכנשין בדר ובשעה דמבדרין כנש, die Erläuterung als besondern Satz hebräisch, doch ohne die Bibelcitate. Aruch, Art. פה I, citirt ohne Quellenangabe den Spruch so: כנש ואית דמכנשין בדר (l. דמבדרין) אית דמפזרין. Im Midr. Samuel, Einleitung, dessen Version sich dem jerus. Talmud anschließt, findet sich auch der Hinweis auf Prov. 11, 24. Im Sifrê zuta zu Num. 27, 1 (Jalkut I. 773) wird im Anschluß an die Deutung von Ps. 119, 120 Hillels Spruch so citirt: וכן היה הלל אומר בשעת המפזרין כנס את הרגל בעת דלית קפין קני מניה באתר דלית

Anwendung von Bibelsätzen ohne Beziehung auf einen Sittenspruch finden wir ebenfalls von Hillel überliefert. Das Psalmwort „Gelobt sei Gott, jeglichen Tag lädt er uns auf" (Psalm 68, 20) citirte er, um zu begründen, warum er nicht gleich Schammai schon vom ersten Tage der Woche an für den Sabbath sorgte [1]). Wenn er des Weges kommend Geschrei in der Stadt vernahm, drückte er mit den Worten von Psalm 112, 7 seine Zuversicht aus, daß jenes nicht von seinem Hause herrühre [2]).

Eines der wichtigsten Elemente der Agada, das Gleichniß (Maschal), ist auch bei Hillel anzutreffen, in zwei Gesprächen mit seinen Schülern, welche der spätere Midrasch zu Leviticus aufbewahrt hat [3]). In dem einen sagte er: Wie die Königsbilder im Theater und Circus von dem, dessen Obhut sie übergeben sind, reingehalten und abgespült werden müssen, so ist auch das Baden des Körpers eine Pflicht für den Menschen, der im Bilde des allmächtigen Königs geschaffen wurde. — Wie hier die Pflege des Körpers, begründet er im andern Gleichniß die Pflege der Seele, die nur ein Gast auf Erden sei, dem Aufmerksamkeit zugewendet werden müsse; „heute weilt sie noch im Körper, morgen ist sie nicht mehr hier" [4]).

גוברן השתדל להיות גבר. Die Redensart כנס רגל (vgl. Jerm. 3, 13) findet sich Sifrê zu Deut. 32, 25 (§. 321) in einem alten Spruche: מכאן אמרו בשעת מלחמה כנס את הרגל בשעת רעב פזר את הרגל. Von dieser Redensart ausgehend, dürfte man auch in Hillels Spruche unter פזר nicht das Ausstreuen der Lehre verstehen. — Auf die letzteren Stellen wurde ich durch Ad. Büchler aufmerksam gemacht.

[1]) Beza 16 a.

[2]) J. Berach. 14 b: הלל הזקן אומר משמועה רעה לא ירא. Nach der Bar. b. Berach. 60 a hätte H. selbst bloß gesagt: מובטח אני שאין זה בתוך ביתי und auf ihn, wird hinzugefügt, wäre der erwähnte Psalmvers anzuwenden.

[3]) Lev. r. c. 34, wonach Jalkut zu Prov. 11, 17. S. Weiß I, 160 f.; Reifmann im Hammagid X, 366.

[4]) Es ist bemerkenswerth, daß die Ueberlieferung das erste Gespräch hebräisch, das andere aramäisch erhalten hat; in beiden sind griechische Wörter gebraucht. Beide werden damit eingeleitet, daß Prov. 11, 17 auf Hillel zu beziehen sei. So wie hierdurch dieser als איש חסד gerühmt wird, so klagte man bei seinem Tode: הי עניו הי חסיד, Tos. Sôta c. 13.

Im babylonischen Talmud [1]) werden zwei exegetische Gespräche zwischen Hillel und Bar Hê Hê gebracht; in dem einen [2]) fragt Letzterer, wie das auffallende Wort להמנות, Kohel. 1, 15 zu verstehen sei, in dem andern wünscht er Aufklärung über 11.
die scheinbare Tautologie in Maleachi 3, 18. Es ist kein Grund an der Echtheit dieser beiden mit so genauer Einkleidung überlieferten Schrifterklärungen Hillels zu zweifeln. Der Fragesteller ist jener Ben Hê Hê [3]), dessen kurze Sentenz den Mischnatractat Aboth beschließt: „Der Mühe gemäß ist der Lohn" [4]). Nun lesen wir anderwärts [5]), daß dieser eines Hillel nicht unwürdige Spruch diesem selbst zugeschrieben wurde und zwar wird dabei berichtet, er habe denselben von rohen Getreidehändlern als unhöflichen Bescheid auf eine berechtigte Frage erhalten, hernach hätte er die Rohen zum Guten bekehrt [6]). Das ist also eine der Proselyten-Anekdoten, die über Hillel noch bei der späten Nachwelt umliefen. Ein Proselyt war aber nach einer Schulüberlieferung auch Ben Hê Hê, und zwar seien er und Ben Bag Bag eine und dieselbe Person gewesen [7]); eine Sentenz des Letztern, ebenfalls aramäisch, steht unmittelbar vor der Ben Hê Hê's am Schluß des Aboth-Tractates, und auch diese wird in Aboth di R. Nathan Hillel selbst zugewiesen. Ben Hê Hê war also höchst wahrscheinlich ein Proselyt, den Hillel in's Judenthum einführte und dessen zwei Sentenzen bald unter zwei

---

[1]) Chagiga 9 b; s. Berliners Magazin 1881, p. 117 f.

[2]) In Jalk. zu Koh. 1, 15 ist בר הי הי zu רב אחא corrumpirt, aus der Schreibart בר ההא, die Rabbinowicz im Dikd. Sofrim z. St. registrirt, leicht zu begreifen. Rabb. berichtet daselbst, daß in den alten Drucken und Handschriften היהי stets ein Wort bilde. Im En Jakob ist zu dieser Stelle blos die Erklärung gegeben, die Namen fehlen.

[3]) בן הא הא. Sowohl הא als הי sind gleichberechtigte Schreibungen für den Namen des fünften Buchstaben nur daß הא mehr zum hebräischen בן paßt, לפום צערא אגרא.

[4])

[5]) Aboth di R. Nathan c. 12 (ed. Schechter p. 57).

[6]) מה עשה להם הלל הזקן החזירן למוטב.

[7]) S. Tossafoth zu Chag. 9 b, Juchasin und Seder Hadd. s. v. בר הי הי; Jehuda b. Barzillai's Jezira-Commentar (ed. Halberstam) S. 8.

verschiedenen, aber ähnlichen Namen von ihm selbst, bald von Hillel hergeleitet wurden. Was aber der Sinn und Ursprung jener sonderbaren Namen sei, das läßt sich vielleicht noch mit
12. Hilfe einer andern Hillel'schen Bekehrungsgeschichte ergründen. Nach dieser hätte er einen Neophyten dadurch von der Wahrheit der mündlichen Lehre überzeugt, daß er ihm bei der Unterweisung im hebräischen Alphabet handgreiflich bewies, daß selbst die Kenntniß der Buchstaben ohne den Glauben an die mündlich überlieferte Bedeutung derselben unmöglich wäre [1]). Wie wäre es nun, wenn dieser dermaßen überführte Proselyte den Namen Bar Hê Hê erhielt, was soviel besagte als „derjenige, der das Hê ein Hê nennt", oder auch den Namen Bag Bag, der noch genauer der angeführten Anekdote entspricht, indem er anzeigt, daß der betreffende Proselyt dadurch überzeugt wurde, daß die Reihenfolge der Buchstaben wie ihre Aussprache aus der Ueberlieferung gelernt wird, daß Beth-Gimmel immer Beth-Gimmel sei. Wie im Alphabet wird Hillel den Bekehrten auch in der heiligen Schrift unterwiesen haben, wobei dieser die erwähnten Fragen an ihn richtet [2]) Der Bericht des babylonischen Talmud, wenn auch durch keine Parallelstelle unterstützt [3]) und auch nicht als Baraitha bezeichnet, kann demnach als glaubwürdig betrachtet werden.

Als apokryph muß man eine ganz vereinzelt dastehende agadische Bemerkung zu I Sam. 28, 19 ansehen, welche ein pseudepigraphisches Agadawerk[4]) mit Hillels Namen überliefert, obwohl

---

[1]) Sabb. 31 a; Aboth di R. Nathan c. 15. In Koh. r. zu 7, 8 ist diese Erzählung von Schammai und Hillel auf die babylonischen Amoräer Rab und Samuel übertragen, und der zu Bekehrende ist ein Perser.

[2]) Ueber Hillels Bemerkung zu Mal. 3, 18 s. Ag. d. p. Am. I, 534, 5.

[3]) Die Daten des babylonischen Talmuds über Hillel sind überhaupt viel zahlreicher als die der palästinensischen Quellen. Es ist kein Wunder, daß die Babylonier besonders bemüht waren, die Traditionen über ihren großen Landsmann zu bewahren.

[4]) Pirke R. Eliezer c. 33, daraus Jalk. zu Samuel § 141: הלל הזקן אומר: אמר שמואל לשאול לא דייך שלא שמעת בקולי למחות את זכר עמלק אלא גם

die darin enthaltene Sentenz und die Ungezwungenheit der Auffassung seine Urheberschaft wenn nicht beweisen kann, so doch als nicht unmöglich erscheinen läßt.

In einem mystischen Midraschwerke[1]) wird Hillel als der- 13.
jenige genannt, der die Kenntniß des Gottesnamens von Esra her den späteren Gelehrten überlieferte [2]). Seine Aussprüche boten sonst keinen Anhalt, um ihn gleich anderen älteren Tannaiten zum Träger und Vertreter der Geheimlehre zu machen. Eine schlecht bezeugte Ueberlieferung [3]) erzählt von ihm, er habe außer allen Sprachen auch die geheime Rede der leblosen Welt, der Pflanzen und Thiere so wie die der Geister und Gleichnißreden (Fabeln) gewußt [4]). Doch ist diese Angabe, wie es scheint, nur von einem verherrlichenden Ausspruche über die Kenntnisse Jochanan b. Zakkais [5]) auf Hillel übertragen worden.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß die Aussprüche Hillels theils hebräisch, theils aramäisch, zum Theil aber in beiden 14.

באת לשאול לך באוב אוי לרועה אוי לצאנו שבשבילך נתן הקב״ה את ישראל ביד פלשתים.

[1]) Im Sefer Chanoch, Jellinek's Beth Hamidrasch II, 117.

[2]) ועזרא הסופר להלל הזקן והלל הזקן לר׳ אבהו ור׳ אבהו לר׳ זירא ור׳ זירא לאנשי אמונה. In dieser Traditionskette ist zwischen Hillel und Abahu eine Lücke anzunehmen. Ueber Zeïra's (זעירא-זירא) Verhältniß zu Abahu s. Die Ag. d. p. Am. II, 100; III, 10. In dem oben S. 7, Anm. 4 erwähnten Klagespruch über Hillel wird dieser „Schüler Esra's" genannt (תלמידו של עזרא), so wie Simon b. Lakisch ihn als denjenigen rühmt, der gleich Esra aus Babylonien stammend, die Kenntniß der Lehre im Mutterlande wiederhergestellt hat, b. Sukka 20 a. Der Ausdruck „Schüler Esra's" entspricht ganz demjenigen, den Hillel selbst gebraucht, wenn er (Aboth I. 12) empfiehlt, „Schüler Aharons" zu sein.

[3]) Mas. Sofrim 16, 9.

[4]) אמרו עליו על הלל שלא עוב דברי חכמים שלא למדם אפילו כל הלשונות אפילו שיחת הרים וגבעות ובקעות שיחת עצים ועשבים שיחת חיות ובהמות שיחת שדים ומשלות. S. S. Back in Graetz, Monatsschrift 1876, S. 27 ff.

[5]) Sukka 28a, Baba bathra 134a Dort heißt es für משלות genauer; משלות כובסין מש׳ שועלים. Neben שיחת שדים ist dort auch שיחת מלאכי השרת erwähnt, und anstatt der geheimen Rede der belebten und unbelebten Natur finden wir im Talmud bloß שיחת דקלים.

Sprachen [1]) überliefert wurden. Von seinen vier Hauptsentenzen heißt es in Aboth di R. Nathan [2]) mit Anspielung auf seine Heimat, daß er sie im babylonischen Idiome gesagt habe.

II.

Die Schulen Hillel's und Schammai's.

Wie gering auch die Zahl der unter Hillels Namen auf die Nachwelt gekommenen Schriftdeutungen ist, noch weniger wird uns von seinen Zeitgenossen [3]) und nächsten Nachfolgern überliefert. Von seinem halachischen Gegner Schammai wird in einem tannaitischen Midraschwerke ausdrücklich gemeldet, er habe drei Schriftstellen erklärt[4]), was wahrscheinlich besagen will, daß man keinen weiteren Midrasch von ihm kannte. Außer dem Midrasch, bei dessen Gelegenheit wir diese Bemerkung lesen, wird kein anderer als zu den drei Beispielen Schammai'scher Exegese gehörig bezeichnet. Doch hören wir an einem andern Orte, daß er im Namen des

---

[1]) So seine Worte beim Feste des Wasserschöpfens im jer. Talmud (Sukka 55 b) aramäisch, im babylonischen (s. S. 5, Anm. 2) hebräisch. S. auch S. 7, Anm. 4 und S. 9, Anm. 2.

[2]) Cap. 12: אף הוא אמר בלשון בבלי ד' דברים. Es sind die Sentenzen in Aboth 1, 14, doch in anderer Reihenfolge und mit wesentlichen Abweichungen: 1. נגד שמא אבד שמיה (die Lesart ואבד ist. אבד geht viell. auf נאבד oder יאבד zurück); 2. ודלא משמש חכימיא (= ודלא ייליף) קטלא חייב; 3. ודלא מוסיף (יסיף) (= פסיד); 4. ודאשתמש בתגא אבד ואזיל ליה (= חלף).

[3]) Zu diesen gehören auch jene beiden beliebten Volksredner, die während Herodes Krankheit einen Aufstand erregten, um die Adler vom Heiligthume zu entfernen. Josephus, der uns auch ihre Namen, Juda b. Sarifai und Matthia b. Margaloth, erhalten hat, bezeichnet sie als „Ausleger der väterlichen Gesetze" (Antiqu. XVII, 6, 2).

[4]) זו אחד מג' דברים שדרש שמאי הזקן Sifrê § 203, zu Deut. 20, 20. In der Mechiltha zu Deuteronomium (ed. von Hoffmann in der Hildesheimer-Inbelschrift, hebr. Theil, S. 24) trad. Jehuda I.: זה אחד מן הדברים שדרש שמאי הזקן. In Tos. Erubin c. 4 (3), 7 bloß וכן היה שמאי הזקן דורש; die Erfurter Handschrift hat die Variante הלל הזקן (Tos. ed. Zuckermandel S. 142), doch ist die Lesung שמאי auch durch die Baraitha, b. Sabbath 19a bestätigt.

Propheten Chaggai [1]) die Worte „ihn hast du getödtet" (II. Samuel 12, 9) zur Begründung einer criminalrechtlichen Norm angewendet habe [2]).

Vom Sohne Hillels, Simon, ist nur der Name bekannt [3]); aber auch von seinem Enkel, dem berühmten Gamliel I und dessen Sohne, Simon b. Gamliel I, dem Zeugen der über Jerusalem hereingebrochenen Katastrophe, sind weder halachische noch agadische Auslegungen verzeichnet [4]). Es scheint, daß man erst seit dem

---

[1]) Wir finden auch anderweitig, daß man Lehrsätze alten Ursprunges den letzten Propheten, Chaggai, Zacharia, Maleachi, zuschrieb. Von zwei Zeitgenossen der Tempelzerstörung, die beide der Schule Schammais angehört zu haben scheinen, lesen wir, daß sie sich auf Chaggai berufen, nämlich von Zadok (Tosefta, Kelim III, 2, 3) und von Dosa b. Harkinas (j. Jebam. 3 a, b. Jebam. 16 a). Welche Bedeutung diese Berufung hat, das sehen wir noch klar an einer der von Dosa b. H. derartig bezeugten Halacha's, indem von ebenderselben sein Zeitgenosse Jochanan b. Zakkai erklärt, er habe sie von seinen Lehrern als uralte „Satzung vom Sinai her" überkommen (mitgetheilt von Eliezer b. Hyrkanos, Mischna Jadajim 4, 3). Einen ähnlichen Sinn hat es, wenn behauptet wird, Jonathan b. Uzziel, der Schüler Hillels, habe seine Uebersetzung der Propheten von Chaggai, Zacharia und Maleachi empfangen (Megilla 3 a). Vgl. noch j. Nazir 56 c. Jakob b. Idi: (ein Schüler Jochanans) im Namen Simon b. Jochais: אכרו כפי חגי זכריה ומלאכי. In der Parallelstelle, b. Nazir 53 a, sagt Jakob b. Idi כפי שמועה אכרו כפי חגי זכריה ומלאכי. Ferner Chullin 137 b, Jochanan in Bezug auf eine halachischen Exegese Jose b. Chalaftha's: כפי שמועה אכרו כפי ח' ז' ומ', ebenso Jochanan in Bechoroth 58 a, in Bezug auf die Ansichten mehrerer Tannaiten. S. auch weiter unten Cap. IV, Abschn. 7.

[2]) Kidduschin 43 a. Als den dritten Midrasch Schammai's könnte man die Deutung von Lev. 11, 34 annehmen, welche in Sifrâ z. St. anonym zu lesen ist, wahrscheinlich aber, wie Weiß (I, 170) mit Recht bemerkt, die Grundlage der durch Dositheos, einen Hörer Schammai's, von diesem tradirten Halacha in M. Orla 2, 5 bildet.

[3]) Sabbath 15a.

[4]) Merkwürdig ist Gamliels I. Classification der Schüler (לענין התלמידים דרש רבן גמליאל הזקן ארבעה דברים) mit Zugrundelegung einer Classificirung der Fische Palästinas. Ab. di R. N. c 40. Als Lehrgegenstände sind dabei מקרא und משנה und die drei Disziplinen der „Mischna" genannt. S. den Anhang am Schlusse dieses Bandes.

6. Untergange des Tempels u. der gewaltsamen Unterbrechung der gesetzlichen Autorität des Sanhedrins Werth darauf legte, mit den überlieferten Aussprüchen zugleich auch den Namen der Urheber derselben dem Gedächtnisse einzuprägen, da die Autorität der einzelnen Gesetzeslehrer nunmehr in den Vordergrund trat und der Name des Autors seinem Satze Werth und Anerkennung verleihen sollte. Ueberdies schaarten sich in den Jahrzehnten vor der Zerstörung die Schriftgelehrten in die zwei Schulen Hillel und Schammai, und die Meinungen der Einzelnen bargen sich unter dem Gesammtnamen ihrer Partei [1]).

Unter der sehr großen Menge überlieferter Controversen zwischen dem „Hause Schammai" und dem „Hause Hillel" giebt es eine beträchtliche Zahl solcher, die Schriftauslegung zu halachischem Zwecke betreffen [2]). Aber auch solche treffen wir, die man als rein agadisch bezeichnen kann. Und man kann annehmen, daß diese noch in die ältere, Jerusalem zum Schauplatz habende Zeit jener Schuldebatten gehören, da man aus der spätern, nachjerusalemischen Zeit, wo andere Namen und andere Parteiungen sich geltend machten, schwerlich diese nicht in's gesetzliche Gebiet gehörigen Meinungsverschiedenheiten aufbewahrt hätte. Wir besitzen also in diesen wenigen Controversen, die fast durchaus religionsphilosophischen Inhaltes sind, interessante Zeugnisse der jüdischen Schulansichten aus den letzten Zeiten des zweiten Tempels. Die Fragen, welche da aufgeworfen sind, werden zwar auf exegetischer Grundlage, mit Hilfe von Bibelsätzen beantwortet; aber man darf annehmen, daß dabei die Speculation der Exegese entgegenkam und beide sich gegenseitig
7. stützten, wie dies in der agadischen Behandlung derartiger Stoffe überhaupt der Fall ist. Wir haben in diesen Controversen ein Specimen ältester Agada und dürfen daher etwas länger bei ihnen verweilen.

---

[1]) S. Frankel 58, 64.

[2]) S. Frankel 46 f. Weiß I, 179 zählt 316 Controversen der beiden Schulen, darunter 29 Midraschim, d. h. Schriftauslegungen. — S. auch A. Schwarz, Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten.

Ging bei der Weltschöpfung der Himmel der Erde voran oder umgekehrt? Diese Frage wird von der Schule Schammais, ganz wie in der Sage von den „Weisen des Südens", an welche Alexander der Große dieselbe Frage richtete [1]), zu Gunsten des Himmels beantwortet, nach Gen. 1, 1; von der Schule Hillels zu Gunsten der Erde, nach Gen. 2, 4 [2]). Beide veranschaulichen ihre Ansicht noch mit ebenfalls biblisch begründeten Gleichnissen, in denen die Weltschöpfung mit dem Bau eines Palastes verglichen wird [3]). In einer andern Controverse, die auf die Worte „am Tage, da Gott schuf" (Gen. 2, 4) sich beziehen, theilen die Schüler Schammais das Planen der Schöpfungswerke der Nacht, das Schaffen selbst dem Tage zu, während nach denen Hillels beides am Tage stattfand [4]). Einer der bedeutendsten Schüler Akiba's, Simon ben Jochai, sprach später seine Verwunde- 18.

[1]) Tamid 32a. S. Vogelstein, Adnotationes etc. p. 24; Donath, Die Alexandersage, S. 27; A. Brüll, Monatshefte 1884, S. 261.

[2]) Chagiga 12 a, in etwas verschiedener Fassung in den paläst. Quellen: j. Chag. 77 c d, Gen. r. c. 1. g. E., Lev. r. c. 36 Anf. Midr. Samuel c. 5 Anf. (Vgl. Die Ag. der pal. Am. III, 88, 218, 480). In Pirke R Eliezer c. 18 Anf. ist das Ganze sehr modificirt und sagenhaft erweitert. Die beiden Schulen hätten so eifrig debattirt, daß die Schechina sich unter ihnen niederließ und sie, gleichsam göttlich inspirirt, übereinkamen, für Himmel und Erde eine gleichzeitige Schöpfung anzunehmen. Das ist, wie wir gleich sehen werden, die Ansicht eines spätern Lehrers.

[3]) Das Bild vom Architekten für den Weltschöpfer hat auch der alex. andrinische Zeitgenosse der beiden Schulen (Philo, de opif. mundi 4) und zwar in sehr ähnlicher Weise, wie wir es im dritten Jahrhundert bei Hoschaja finden (Gen. r. c. 1 Anf.), nur daß Philo anstatt des Palastbaues die Erbauung einer Stadt zum Gleichnisse nimmt. S. Die Agada der pal. Am. I, 107.

[4]) Gen. r. c. 12 Anf., Tanch. Buber בראשית 17. Diesen Ansichten, welche auf dem Uebertragen menschlichen Denkens und Ausführens auf das Schöpfungswerk Gottes beruhen, scheint als Grundgedanke jene Anschauung von der doppelten Schöpfung, der der idealen und der der sichtbaren Welt zu unterliegen, welchen wir ebenfalls bei Philo ausgeführt finden (s. Siegfried, Philo von Alexandria, S. 232 ff). Auch bei Philo bildet Gen. 2, 4 den eigentlichen Schriftbeweis dieser Anschauung.

rung über die Meinungsverschiedenheiten aus [1]) und löst beide Fragen in einer der Allmacht des Schöpfers mehr Rechnung tragenden Weise, indem er Himmel und Erde zugleich erschaffen läßt, dabei das drastische Bild vom Topf und Deckel gebrauchend [2]), während er das Verhältniß zwischen dem Planen und Schaffen Gottes so denkt, daß letzteres eine möglichst geringe Zeit, die Schlußmomente des Tages [3]), in Anspruch nimmt.

Zwei andere Controversen der Schulen sind eschatologischen Inhaltes, sie betreffen die Vergeltung nach dem Tode und die Auferstehung. In Bezug auf jene lehren die Schammaiiten, es gäbe drei Classen: die ersten zwei sind die in Daniel 12, 2 Genannten, die eine zum ewigen Leben, die andere zu Schmach und ewiger Pein bestimmt; die dritte Classe, bei der Verdienst und Schuld sich die Wage halten, verfällt dem Reinigungsfeuer, in welchem die zu Läuternden auf und nieder schwanken, bis sie geläutert sich aus ihm erheben, nach Zacharia 13, 9 [4]) und I Sam-

---

[1]) Gen. r. c. 1 und c. 12: תמיה אני האיך נחלקו אבות עולם בית שמאי ובית הלל על בריאת שמים וארץ. In der Mischna, Edujoth 1, 4, heißen Schammai und Hillel selbst אבות העולם; j. R. H. 56 d Ismael und Akiba.

[2]) In b. Chag. 12 a werden als Urheber dieser Ansicht bloß „die Weisen" genannt, die sie ebenfalls, wie Simon b. Jochai, mit Jesaia 48, 13 belegen.

[3]) עם דמדומי חמה. Ueber diesen Ausdruck s. Fleischer in Levy's Talm. Wörterbuch I, 443 a.

[4]) In den Worten והבאת את השלשית באיש wird השלשית als „die dritte" Classe gedeutet. Hierauf beruht auch die anonyme Deutung zu den Worten עלמות אהבוך, Hohel. 1, 3 im Midrasch, Schir rabba zu dieser Stelle: זו כת השלשית שנ' והבאתי את השל' באיש. Dies ist Joel entgangen, der hier die dritte Classe der Gnostiker sehen will und in עלמות die Aeonen findet (Blicke in die Religionsgeschichte, I. 135); man muß vielmehr das letztere Wort in על מות, s. Ps. 48, 15, auflösen: über den Tod hinaus lieben sie dich. Anders muß es sich freilich mit der „dritten Classe" verhalten, der eine Himmelsstimme die Schüler Jochanan b. Zakkai's würdig findet (j. Chag. 14 b). Dieselbe wird schon im jerus. Talmud, a. a. O., als eine der sieben Classen der seligen Frommen erklärt, über die eine ausführliche Angabe im Schocher tob zu Psalm 11, 7 zu lesen ist. S. auch den von Jellinek im Beth Hamm. II, 52 f. edirten Abschnitt über das Paradies, wo von der dritten

2, 6. Die Schüler Hillels aber entnehmen den Worten „reich 19.
an Gnade" (Exod. 34, 6), daß Gott für diese dritte Classe die Wagschale des Urtheils sich der Gnade zuneigen läßt; auf sie hätte David den 116. Psalm gedichtet [1]) — Ueber die Auferstehung folgerte die Schule Schammais aus der Wiederbelebung der Gebeine bei Jecheskel, Cap. 37, jene werde in der umgekehrten Reihenfolge geschehen als die Bildung des Kindes im Mutterschooße; die Schule Hillels hingegen lehrte, daß der Bildung des werdenden Menschen vollkommen auch die Neubildung der Auferstehenden entspreche. dies aus Hiob 14, 10 f. beweisend, wo die im Futurum stehenden Zeitwörter wirklich auf Zukünftiges hindeuten [2]).

In's Gebiet der allegorischen Schrifterklärung gehört die einzige, außer den bisherigen noch bekannte agadische Controverse der beiden Schulen. Von der Ansicht ausgehend, daß in dem Worte כבשים, die beiden Lämmer des täglichen Opfers (Num. 28, 3), eine symbolische Nebenbedeutung sich berge, gewinnt die Schule Schammais dieselbe durch das Zeitwort כבש, das niederdrücken bedeutet, indem die Opfer die Sünden Israels hinabdrücken; die Schule Hillels macht hiergegen geltend, daß was niedergedrückt wird, wieder an die Oberfläche zu kommen strebe [3]), vielmehr sei der gleichklingende, wenn auch anders geschriebene Stamm, der 20.

Classe der daselbst weilenden Frommen — wahrscheinlich auf Grund der Stellen im Talmud — gesagt wird: שלישית ר' יוחנן ותלמידיו.

[1]) Tosefta Sanh. c. 13; Bar. Rosch Haschana 16 b (vgl. Ag. d. pal. Am. I, 439, 1), wo einzelne Ausdrücke aus dem unmittelbar vorher stehenden Satze Jochanans über die drei am Gerichtstage geöffneten Bücher eingedrungen sind.

[2]) Gen. r. c. 14; Lev. r. c. 14.

[3]) כל דבר שהוא נכבש סופו לצוף. Eine reduplicirte Form des Verbums צוף, eigentlich schwimmen (s. II Kön. 6, 6), ist das Verbum צפצף, welches man gewöhnlich mit מצפצפים, Jes. 8, 16, verbindet. Aber es bedeutet an zwei Stellen dasselbe, was hier צוף, nämlich in dem oben stehenden Ausspruche des Hauses Schammai über das Läuterungsfeuer (R. H. 16 b): יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין (ed. Zuckermandl hat die Lesart ומצטפצפין), und in dem Satze בשעה שנפשך מצפצפת לצאת מתוך גופה אני מושיבה לך, wo „empordrängen, hinaufstreben" einen bessern Sinn giebt als die gewöhnliche Erklärung (Lev. r.c. 34).

waschen bedeutet, כבס heranzuziehen, indem die Opfer Israel gleichsam von den Sünden rein waschen [1]).

Endlich sei noch einer Anwendung von Jesaia 45, 18 gedacht, welche in einem halachischen Dispute den Schülern Schammai's in den Mund gelegt ist, um zu beweisen, daß Fortpflanzung der Gottgewollte Zweck der Welt sei [2]), sowie eines philosophischen Streites der beiden Schulen, der drittehalb Jahre gedauert habe und sich um die Frage drehte, ob das Erschaffensein des Menschen oder sein Nichterschaffensein vorzuziehen sei [3]).

Noch eine Differenz der beiden Schulen verdient hier erwähnt zu werden, welche zwar halachisch ist, aber deutlich zeigt, daß in ihren Disputationen auch die Auslegung der nicht gesetzlichen Theile der heiligen Litteratur eine Stelle fand. Von Simon b. Jochai wird bezeugt [4]), daß zu den seltenen Fällen,

---

[1]) Pesikta, ed. Buber 61 b. כבשים wird nach beiden Deutungen als Participium Plur. — כִּבְּשִׁים — gelesen. S. noch Ag. d. pal. Am. II, 83, 1.

[2]) Edujoth 1, 13; והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה.

[3]) Erubin 13 b. Das Resultat des Streites war: נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא עכשיו שנברא יפשפש (ימשמש) במעשיו. S. dazu die griechischen Parallelen bei Dukes, Ben Chan. IV, 404.

[4]) Edujoth 5, 3. Die Variante ר' שמעון für ר' ישמעאל giebt die ursprüngliche (auch im paläst. Mischnatexte ed. Lowe stehende) Lesart. Dies beweist die Mischna Jadajim 3, 5, wo gerade R. Simon es ist, der vom Buche Koheleth tradirt, daß es מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל sei; und zwar stehen unmittelbar vorher Aussprüche seiner Collegen Jehuda (b. Ilai) und Jose (b. Chalafta) wie auch in Edujoth 5, 1 und 2 vor unserm Satze solche von Jehuda und Jose zu lesen sind. Die Corruptel ישמאל für שמעון kommt oft vor. So hat Jalkut zu Exod. 23, 19 ר' ישמעאל für ר' שמעון in Mechilta zu dieser Stelle; Jalkut zu Genesis, § 47 g. E. schreibt den bekannten Amora Simon b. Lakisch: ר' ישמעאל בן לקיש Vgl. auch Lev. r. c. 18 g. E. (zu Jes. 17, 4). Für ר' שמואל בר נחמן pflegt irrthümlich zu stehen: ר' ישמאל בי"נ Lev. r. c. 1 hat ר' ישמאל בר אמי statt ר' שמואל בר אמי, während in Gen. r. c. 22 derselbe Amora ר' שמעון בר אמי geschrieben ist (S. Die Ag. d. pal. Am. III, 745). — Im Anhange zu den „Neuen Collectaneen aus einer Mechilta zu Deuteronomium" beweist Hoffmann die Existenz eines Tannaiten ר' ישמעאל בן אלעזר aus j. Berach. 14d 29; er übersieht aber, daß die Parallelstellen, j. Taan. 64 b, 22 und Aboda zara 43 a 23, die richtige Schrei

in denen die Schule Schammais die erleichternde Ansicht aussprach, 21.
auch die Controverse über das Buch Koheleth gehörte, indem nach dieser Schule das genannte Buch nicht „die Hände verunreinige", während die Schule Hillels im entgegengesetzten Sinne entschied. Man sieht, daß im Grunde die Schammaiten auch hier die rigoroseren sind, indem sie dem Buche Koheleth wegen seiner anstößigen Stellen die Canonicität versagten und ihm den Schutz vor Profanation, welcher in der Satzung, daß die heiligen Schriften levitisch unrein machen, gegeben ist [1]), entzogen. Die Hilleliten traten für das Buch ein, wahrscheinlich indem sie die beanstandeten Stellen exegetisch retteten. Sie waren es also, von denen Rab, der häufige Trident historischer Angaben, mittheilt, daß sie die Widersprüche in Koheleth, wegen deren die Weisen das Buch dem Gebrauche entziehen, „apokryph" machen wollten, lösten [2]). Bei dieser Gelegenheit hören wir von Rab, daß auch dem Buche der Proverbien dasselbe Schicksal drohte, von dem es durch Lösung der darin gefundenen Widersprüche ebenfalls gerettet wurde [3]). Wahrscheinlich waren es wieder die Hilleliten, welche das Buch Mischle vertheidigten, was um so eher anzunehmen ist, als gerade in der Schule Hillels die Kunst der Schriftauslegung, die sie dabei verwandten, heimisch gewesen sein wird. Und noch in Bezug auf ein drittes biblisches Buch, das des Propheten Jecheskel, belehrt 22.
uns Rab [4]), daß es mit genauer Noth dem Schicksal der Apo-

---

bung ר' שמעון בן אלעזר haben, während in Gen. r. c. 92 g. Ende ר' אלעזר בר שמעון dafür steht. In Nr. 219 der Responsen der Gaonim, ed. Harkavy heißt der bab. Amora Samuel: ר' ישמעאל ירחינאי. S. noch den Excurs bei Petuchowski: Der Tamna R. Ismael, S. 108 f.

[1]) Vgl. die Antwort, mit der das hervorragende Mitglied der Schule Hillel den Angriff der Sadducäer auf diese Satzung zurückweist, Jadajim 4, 6.

[2]) Sabbath 30 b.

[3]) Im Talmud werden für Koheleth zwei der (ganz in agadischer Art) gelösten Widersprüche geltend gemacht, für Mischle einer.

[4]) Sabb. 13 b und Parall. In einer Bar., Chag. 13 a, wird auch die Gefährlichkeit des ersten Capitels als Ursache der beabsichtigten Apokryphisirung erwähnt; und auch da tritt Chananja b. Chizkija als Vertheidiger auf.

kryphisirung entging, die man über es wegen seiner Widersprüche mit dem Pentateuch verhängen wollte. Chananja b. Chizkija b. Garon war es, der, wie Rab von ihm mit bezeichnender Hyperbel rühmt, dreihundert Krüge Oeles aufgehen ließ, um durch eifriges Studium jene Widersprüche exegetisch aufzuheben. Das scheint ihm deshalb in so auszeichnender Weise zum Verdienste angerechnet worden zu sein, weil er ein Haupt der Schule Schammai's war und in seinem Hause die Strenge dieser Schule jenen denkwürdigen Sieg über die mildere Anschauung der Hilleliten davontrug, dessen Ergebniß achtzehn Bestimmungen über die Absonderung von den Heiden bildeten. Stimmten also die Schüler Schammai's auch bei der Verhandlung über das Buch Jecheskel für die Beseitigung desselben, so war es doppelt dankenswerth, daß Chananja gegen seine eigene Partei einen derartigen Beschluß verhinderte. [1]).

Manche Momente weisen darauf hin, daß in der Zeit, in welcher die beiden Schulen Hillel und Schammai die nationale Wissenschaft des Judenthums vertraten, die Auslegung der heiligen
23. Schriften in dem Vordergrund des allgemeinen Interesses stand. Es ist dies jene Zeit, in welcher das Christenthum entstand, bei dessen Stifter und bei dessen Begründern, den Aposteln, man eine genaue Bekanntschaft mit der heiligen Litteratur ihres Volkes antrifft. Es ist dies jene Zeit, in welcher Josephus Flavius sich zum Geschichtsschreiber der Juden heranbildete, mit deren Schrift-

[1]) Die Parteistellung des Vertheidigers Jecheskels ist noch klarer, wenn man wirklich mit Grätz (G. d. Juden III, Note 26) überall statt für Chananja den Namen seines Sohnes Eleazar setzen darf (s. jedoch Weiß I, 187), da von diesem, Eleazar b. Chananja b. Chizkija b. Garon, eine Auslegung zu Exod. 20, 8 (Mechiltha z. St.) vorhanden ist, welche ganz einer Ansicht Schammais entspricht, daß man nämlich zum Sabbath sich schon am ersten Tage der Woche vorbereiten müsse. Dieser Eleazar besaß eine Thorrolle im Werthe von 10 Dinar, s. Semachoth c. 6 Ende. Der andere unter desselben Eleazar Namen erhaltene Midrasch ist ein noch vorhandenes Beispiel dafür, wie er oder sein Vater die Widersprüche zwischen Pentateuch und Jecheskel ausglich (Sifrê zu Deuteron. § 294: Deut. 25, 14, angewendet auf Ezech. 46, 7); ebenso Mech. zu Deuter., ed. Hoffmann p. 32.

thum er eine achtungswerthe Vertrautheit bekundet. Aus seiner Archäologie allein könnte man ein Bild über den Stand der Bibelexegese in jener Epoche zusammenstellen und manche Auslegung des späteren Midrasch erweist sich durch Josephus als schon zur Zeit des Tempelbestandes gelehrt [1]). Jene Zeit ist es, in der zuerst eine Uebersetzung der prophetischen Bücher in die aramäische Volkssprache verfaßt wurde. Dem Jonathan b. Uzziel, den die Ueberlieferung den bedeutendsten Schüler Hillels nennt, wird eine solche Uebersetzung zugeschrieben [2]), in einem Berichte, der zwar sagenhaft eingekleidet ist, aber zu bestimmt lautet, als daß man an der Thatsächlichkeit des von Jonathan verfaßten Targums zweifeln dürfte. Nur darf man freilich dasselbe nicht mit unserm Targum zu den Propheten identificiren, welches ohne Zweifel viel später in Babylonien seine jetzige Gestalt erhielt, aber wahrscheinlich aus dem alten Targum hervorgegangen ist [3]). Wenn es in jenem sagenhaften Berichte heißt, daß ob des veröffentlichten Prophetentargums das Land Israel in seiner ganzen Ausdehnung erbebte und eine Himmelsstimme sich vernehmen ließ: „Wer ist es, der meine Geheimnisse den Menschenkindern kund gethan!" — so scheint dies nichts anderes zu sein, als eine in beliebte Bilder und Hyperbeln gekleidete Bezeichnung des Auf- 24.
sehens und der Mißbilligung, welche das Unternehmen Jonathans hervorrief. Und wenn der Bericht ferner dem Jonathan die Worte in den Mund legt: „Dir, o Gott, ist es offenbar und bekannt, daß ich nicht zu meiner Ehre und nicht zur Ehre meines Vaterhauses dies gethan habe, sondern zu Deiner Ehre, damit nicht die Parteiungen in Israel sich mehren! [4])" — so ist der

---

[1]) Eine große Menge von Beispielen hiefür hat H. Bloch in seiner Schrift über die Quellen des Josephus, S. 20—51, gesammelt.

[2]) Megilla 3 a.

[3]) S. meine Kritischen Untersuchungen zum Prophetentargum in Zeitschrift der Deutschen Morg. Ges., Bd. XXVIII, S. 56.

[4]) גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקות בישראל. Es ist dies wörtlich derselbe Satz, mit welchem Gamliel II. (Baba mezia 59 b) den Verdacht egoistischen Ehrgeizes von

letztere Ausdruck ein deutlicher Hinweis darauf, daß Jonathan mit seiner Uebersetzung den Zweck verfolgte, die Schulstreitigkeiten seiner Zeit, wenigstens soweit sie die Schriftauslegung betrafen, zu beschwichtigen: wir finden dieselben Ausdrücke auf die Gegensätze der Schüler Schammais und Hillels angewendet [1]). Als Jonathan nun auch die Hagiographen übersetzen wollte, so fährt der Bericht fort, wurde ihm durch eine Himmelsstimme Einhalt geboten. Nun haben wir aus jener Zeit gut beglaubigte Kunde von dem Vorhandensein eines Targums zu einem hagiographischen Buche. Es ist das Hiobtargum, welches Gamliel I. auf dem Tempelberge einmauern ließ, um es dem Gebrauche zu entziehen [2]). Es ist wohl nicht zu gewagt, anzunehmen, daß dieser aramäische Hiob mit jener begonnenen Hagiographenübersetzung des Jonathan identisch ist, und daß wir in dem Einhalt gebietenden Bath-kol einen sagenhaften Reflex der erwähnten, von der höchsten gesetzlichen Autorität ausgegangenen Maßregel zu erblicken haben.

Als charakteristische Vertreter des eifrigen Bibelstudiums jener
5. Zeiten seien zum Schlusse noch zwei vornehme Proselyten genannt: der Schatzmeister der äthiopischen Königin Kandake, der nach Jerusalem gekommen war, um dort zu beten und auf der Heimreise im Wagen sitzend im Buche Jesaia liest [3]); und der Adiabenenkönig Monobazos, der, von seiner Familie wegen der Verschwendung seiner Schätze zu Gunsten der Armen und Nothleidenden zur Rede gestellt, eine Antwort giebt, in welcher Sätze aus

sich abweist. Die Worte ולא לכבוד בית אבא welche nur im Munde des Hilleliden einen rechten Sinn haben, scheinen von da in den Ausruf Jonathan's eingedrungen zu sein. Den Ausdruck שלא ירבו מחלוקות בישראל s. noch j. Sanh. 26 b, b. Sanhedrin 88 a, Sota 25 a. In Sifrê zu Deut. 21, 18 (§ 218) dafür: מפני שהוא מעמיד מחלוקת בישראל. S. auch noch Die Ag. d. pal. Am III, 245, 1.

[1]) Sanh. 88 b, Sota 47 a, Tos. Chag. 2, 9 בישרבו תלמידי שמאי והלל שלא ישמשו כל צרכן רבו מחלוקות בישראל ונעשית תורה כשתי תורות.

[2]) Sabbath 115 a und Parall.

[3]) Apostelgeschichte 8, 28.

Deuteronomium und den Psalmen, aus Jesaia und den anderen Propheten zu einer der schönsten Verherrlichungen der Wohlthätigkeit verwendet erscheinen [1]).

III.

Jochanan b. Zakkai.

Während Hillels Nachkommen die höchste Autorität im hohen Rathe inne hatten, während die nach ihm benannte Schule die Normen und die Casuistik des Religionsgesetzes in seinem Sinne und im Widerstreite gegen die Schule Schammais ausbildete, gewann immer höhere Bedeutung der wahre Erbe seines Geistes und seiner Gelehrsamkeit, der jüngste seiner Schüler, Jochanan b. Zakkai. Hillel selbst soll seine dereinstige Bedeutung erkannt und laut verkündet haben, und es klingt wie Prophezeiung, wenn der sterbende Meister von ihm rühmt, er wäre ein Vater der Weisheit und ein Vater der kommenden Geschlechter [2]). Denn diese Bezeichnung verdient Jochanan vermöge seiner Wirksamkeit 26.
während der großen Umwandlung, welche Israel zu einem Volke ohne Staat, das Judenthum zu einer Religion ohne gemeinsames Heiligthum und ohne Opferdienst und die jüdische Lehre zu einem Gesetze ohne anerkanntes gesetzliches Forum werden ließ. Während in Jerusalem die Willkürherrschaft der römischen Procuratoren und der Parteien Haß und Zwiespalt die unabwendbare Katastrophe vorbereiteten, bereitete der würdige Schüler Hillels, im

---

[1]) Tos. Pea c. 4, j. Pea 15 b. Baba bathra 11 a, abgekürzt Pesitka rabba c. 25.

[2]) אב לחכמה אב לדורות j. Nedarim 5, 7 (39 b). Aehnlich heißt Moses Lev. r. c. 1 g. E. (aus Tanna dibê Elija) אבי החכמה אבי הנביאים. Vgl. das Epitheton Hoschaja's אבי המשנה (Die Ag. d. pal. Am. I, 89). — Eine Biographie Jochanan b. Zakkai's von W. Landau s. in Frankel's Monatsschrift I, 163 ff.; Josef Spitz, R. Jochanan b. Zakkai (Berlin 1883). Zu Schlatter's Schrift „Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel" s. Blau, Monatsschrift 43. Bd. (1899), S. 548 ff.

Schatten der Tempelmauern lehrend [1]), den neuen Boden vor, auf welchem das Judenthum nach dem Verluste seiner äußeren Machtmittel neu erwachsen und erstarken sollte, erzog mit dem Beispiele seines Lebens und der Fülle seiner Belehrung einen Kreis von Jüngern, welche theils mit ihm, theils nach seinem Tode das im Stillen Vorbereitete ausführen und Israels Volksthum und Religion nach dem Untergange seiner durch eine lange Geschichte geheiligten Schutzwehren mit neuen Bedingungen des Fortbestandes und der Fortentwickelung umgeben sollten. — Wie er schon lange vor der Zerstörung des Tempels dieselbe ahnte und das Heiligthum, dessen Thore in ominöser Weise von selbst aufgesprungen waren, mit den Worten des Propheten Zacharia (11, 1) apostro-
27. phirte [2]), wie er während der Drangsal und schreckenvollen Belagerung zum Friedensschlusse mit dem Römer rieth, ähnlich wie es einst Jeremias dem Babylonier gegenüber gethan hatte, wie er endlich aus dem ihm unerträglich gewordenen Kampfe der Parteien in's römische Lager sich flüchtete und Jabne (Jamnia), ein kleines Städtchen, erbat und erlangte, um dort ein Lehrhaus zu gründen, wie dann durch die Wirksamkeit des letztern ein neues Leben auf den Trümmern des alten erblühte und das religiöse Leben des in's Herz getroffenen Israel neue Grundlagen, neue Kräftigung erhielt: das alles ist aus den oft sagenhaft ausgeschmückten Berichten der Quellen und aus den Darstellungen der neuern Geschichtsforschung zur Genüge bekannt. An dieser Stelle wollen wir nur dem Schrifterklärer und Agadisten Jochanan b. Zakkai nähere Aufmerksamkeit zuwenden.

---

[1]) Pesachim 26 a.

[2]) היכל היכל מפני מה אתה נבעית עצמך יודע אני בך שסופך עתיד לידרב וכבר נתנבא עליך זכריה בר עדוא פתח לבנון דלתיך ותאכל אש בארזיך. Joma 39 b. Eine andere Version zu dieser Anwendung der Worte in Zacharia, aber ohne Nennung J. b. Z.'s, durch Chanina, den Vorsteher der Priesterschaft berichtet, s. Aboth di R. N., 2 Version, c. 7. (S. 21, ed. Schechter). Ebendaselbst wird in einer Legende, die Abraham, Isaak und Jakob mit J. b. Z. und seinen Schülern über die Zerstörung des Heiligthums weinen läßt, Zach. 11, 2 darauf gedeutet. Die Beziehung des Wortes Libanon

Jochanan b. Zakkai lebte in der Schulüberlieferung besonders als der Allesumfassende, der mit seinem Geiste in alle Gebiete der nationalen Gelehrsamkeit eingedrungen war. Eine Tradition darüber lautet [1]): „Man sagt von J. b. Z., er habe keinen Abschnitt der heil. Schrift zurückgelassen, den er nicht studirt hätte; er studirte die heilige Schrift, Targum, Midrasch, Halacha und Agada [2])". Ferner sagte man von ihm, er hätte sich geäußert:[3]) „Wenn alle Himmel Pergamente und alle Bäume Schreibrohre und alle Meere 28.
Tinte wären, so würde dies nicht genügen, um mein Wissen zu verzeichnen, das ich von meinen Lehrern gelernt, und dennoch habe ich von ihrer Gelehrsamkeit nur so viel abgenommen, wie eine Fliege, die in den großen Ocean taucht" [4]). Auch andere Momente

---

an einigen Stellen der heiligen Schrift auf den Tempel, welche wir als Gemeinplatz der Agada finden (s. Sifrê zu Numeri, § 134 Ende, zu Deut. § 6 und 28), scheint von Joch. b. Z. herzurühren. Auch im Gespräche mit Vespasianus (Aboth di R. Nathan c. 4, Echa r. zu 1, 5, Gittin 56 b) verkündete er nach Jes. 10, 34 dem Feldherrn die Imperatorenwürde, denn „der Libanon soll durch einen Herrscher fallen". Nach Aboth di R. N. hätte er die Worte aus Zach. 11, 1 gesprochen, als er im Kreise seiner Schüler zu Jabne die Nachricht von der Einäscherung des Tempels erhielt. — Eine der Apostrophe an das Heiligthum sehr ähnliche Prophezeihung wird uns noch im jerusalemischen Talmud, Sabbath 15 d, durch Ulla berichtet. In seinem Unmuthe über den Mangel an religiösem Sinne in Galiläa hat Jochanan b. Z. ausgerufen: גליל גליל שנאת התורה סופך לעשות במסיקין.

[1]) Mass. Sofrim 16, 8, darnach zweite Version der Ab. di R. N. c 28 (S. 58). S. ferner Sukka 28 a; Baba bathra 134 a; Aboth di R. Nathan c. 14 Anf. Vgl. Die älteste Terminologie, S. 35.

[2]) Außerdem werden noch einige spezielle Kenntnisse genannt, im babyl. Talmund verschieden von den anderen Quellen; s. auch oben S. 10, A. 5. Von dem Sohne Jochanan b. Zakkai's rühmt Eleazar b. Arach in seinem Trostspruche (Ab. di R. N. c. 14 Ende): היה לך בן קרא תורה ומקרא שנה הלכות ואגדות (nach meiner Emendation in J. Q. R. IV. 425, 1).

[3]) Mass. Sofrim ib.: ובן אמרו עליו שאמר

[4]) Dieser Ausspruch ist die älteste Quelle für die bekannte, später oft angewendete Hyperbel, mit der die Unverzeichenbarkeit einer unermeßlichen Fülle ausgedrückt werden soll. Doch wie Mas. Sofrim dem Hillel zuschreibt, was der bab. Talmud von seinem Schüler Jochanan b. Zakkai berichtet (s. oben S. 10), so wird der vorliegende Ausspruch des Letztern

9. sprechen dafür, daß die Bedeutung Jochanans besonders in der Fülle und Vielseitigkeit seines Wissens, mit der er die Zeitgenossen überragte, zu suchen ist, daß also die angeführte Tradition über ihn auf Thatsächlichkeit beruht. Vor allem sein Wahlspruch: „Wenn du viel Thora gelernt hast, thue dir nichts zu Gute da-

---

im bab. Talmud und anderen Quellen seinem Schüler Eliezer b. Hyrkanos in den Mund gelegt. In b. Sanh. 68 a sagt nämlich dieser, den ihn besuchenden Weisen vorwerfend, daß sie nicht früher gekommen wären, um von ihm zu lernen: „Viel habe ich gelernt, aber damit von dem Wissen meiner Lehrer nicht einmal soviel abgenommen, als ein Hund vom Meere Wasser aufleckt; viel habe ich gelehrt, aber meine Schüler haben von meinem Wissen nicht einmal soviel genommen, als der Stift aus der Büchse Schminke aufnimmt (כמכחול בשפופרת). Vor diesen Worten (im Zohar, מדרש הנעלם zu וירא Anf., sind sie modificiert und schließen: ככוחלא בעינא) steht nun in der Parallelstelle, Aboth di R. Nathan c. 25, die auch andere Abweichungen zeigt, unsere Hyperbel, nur daß die Himmel als Pergamente fehlen und dafür die Menschen insgesammt als Schreiber eingefügt sind (וכל בני אדם לבלרין), sowie daß als Bild der winzigen Abnahme statt des vom Hunde geleckten Oceans, der in diesen getauchte Finger (כאדם שטבל אצבעו בים) gebraucht wird. Eine andere Version, Schir rabba zu 1, 3 Anf., hat zwei Autoren für unseren Ausspruch, Eliezer und seinen Mitschüler Josua (b. Chananja), erwähnt die Menschen als Schreiber und auch Himmel und Erde als Pergamentrollen (ישמים וארץ מגלות), spricht aber im Nachsatz nicht von der Menge des Gelehrten, sondern bloß von dem Gelernten und gebraucht, um die Winzigkeit desselben zu veranschaulichen, die Worte: כאדם שמטביל זכרותו בכחול בים. Dies ist einerseits eine Zusammenziehung der zwei Vergleichungen in Ab. di R. Nathan, andererseits ist die unnöthige Obscönität des Bildes aus einem Mißverständniß der dabei gebrauchten Worte hervorgegangen: der Urheber dieser Version dachte bei אצבע an die Vergleichung in Mischna Nidda 5, 4 und b. Nidda 60 b und bei מכחול an die Stelle des bab. Talmuds Makkoth 7 a. Noch eine Version der hier besprochenen Hyperbel findet sich in dem oben S. 15, Anm. 4 Ende erwähnten Abschnitte über das Paradies, wo sowol Ab. di R. N., als b. Sanh. benutzt erscheint, als Autor aber Jochanan (b. Zakkai) genannt wird. Wenn wir in Betracht ziehen, daß sowie von diesem auch von seinem Schüler Eliezer gesagt wird, daß sie in ihren Aussprüchen die ihrer Lehrer wiederholten (Sukka 27 b, 28 a), so darf uns nicht Wunder nehmen, daß auch unser Ausspruch bald dem Einen, bald dem Andern zugeschrieben wurde. Zu der hier besprochenen Hyperbel s. in Benfey's Orient und Occident II, 516—599 den Aufsatz von Reinhold Köhler, Und wenn der Himmel wär' Papier; dazu

rauf, denn dazu bist du geschaffen [1])!" Ein langes Leben, wie es das Jochanans war [2]), das im Studium seine eigentliche Bestimmung findet, mußte zu einer ungemeinen Fülle der Erkenntniß führen. Aus einer Grundanschauung, wie sie jener Wahlspruch ausdrückt, und wie sie von da an gewissermaßen ein Axiom des jüdischen Volkes in seinem Verhältnisse zum religiösen Studium geblieben ist, aus einer solchen Grundanschauung mußte auch der beispiellose Fleiß im Lernen und Lehren hervorgehen, welcher in einer andern Tradition dem J. b. Z. nachgesagt wird [3]). Es entspricht denn auch ganz dieser Grundanschauung, wenn erzählt wird, daß Jochanan einer priesterlichen Familie in Jerusalem rieth, sich mit dem Studium der Lehre zu beschäftigen, dann werde der auf 30.
ihr lastende Fluch (nach I Sam. 2, 33), daß ihre Mitglieder im blühenden Alter hinstarben, gelöst werden [4]).

Daß der Eifer und Fleiß Jochanans sich vor allem auf die heilige Schrift und ihre Erklärung richtete, ist in der angeführten Tradition ausdrücklich angegeben. Aber auch die erhaltenen Beispiele seiner Schriftauslegung und Schriftanwendung lassen es deutlich erkennen, wie er bemüht war, in den Geist der Schrift

---

Nachträge in den Ethnologischen Mittheilungen aus Ungarn I, 312—324. Die Phrase כבלב המלקק מן הים gebrauchte David-al-Mukammaz (s. Jeh. b. Barsillai's Jezira-Commentar, S. 65).

[1]) Aboth 2, 8. Gegen die einseitige Wertschätzung des bloßen Studiums spricht sich Jochanan in seinen Sentenzen über den Gelehrten und Sündenscheuen aus (חכם ירא חטא): bloß wer beides zugleich ist, gleicht einem Künstler, der sein Kunstgeräth in Händen hat (אומן וכלי אומנתו בידו), Aboth die R. N. c. 22; 2. Version, c. 31 (S. 67).

[2]) S. Sifrê zu Deuteron. Ende.

[3]) Sukka 28 a. . . . ולא הלך ד' אמות בל תורה . . . ולא קידמו אדם בבית המדרש . . . ולא הניח אדם בבית המדרש ויצא ולא מצאו אדם יושב ודומם אלא יושב ושונה . . .

[4]) Rosch Haschana 18 a. — Es verdient hier noch hervorgehoben zu werden, daß in der Würdigung der Tannaiten am Ende des Mischna-Tractats Sota von Jochanan gesagt ist: משמת ריב"ז בטל זיו החכמה. Vgl. M. Sachs' Erörterungen im Kerem Chemed, VII, 269 ff.

einzudringen und wie die besten Eigenthümlichkeiten der Agada schon in seiner Exegese vertreten sind [1]).

Zunächst ziehen jene seiner Sätze die Aufmerksamkeit auf sich, in welchen Satzungen der Thora auf ihre inneren Gründe zurückgeführt werden sollen und in denen eine maßvolle Symbolik oder Wortdeutung zu den schönsten homiletischen Anwendungen hinleitet. Warum wird dem hebräischen Knechte, der nach dem Ablaufe seiner Dienstjahre die Freiheit nicht antreten will, das Ohr durchbohrt (Exod. 21, 6)? Warum ist das Eisen vom Baue des Altares ausgeschlossen (Exod. 20, 25, Deut. 27, 5)? Warum wird der Dieb härter bestraft als der Räuber? Warum muß für einen entwendeten Ochsen fünffacher, für ein entwendetes Schaf nur vierfacher Ersatz geleistet werden (Exod 21, 37)? Die Antworten auf diese Fragen zeugen von Feinheit der Auffassung und hoher Gesinnung. Der Unwürdige, dessen Ohr das Wort vernahm, daß die Israeliten nur Gottes Diener sein sollen (Lev. 25, 55) und der trotzdem fremdes Joch auf sich nahm, soll am
1. Ohre das Zeichen seiner Erniedrigung tragen [2]). Das Eisen, welches zu Kriegswaffen verwendet wird und also an Gottes Strafgericht erinnert, darf nicht zum Bau des Altars verwendet wer-

[1]) In j. Megilla 73 d deutet Josua b. Levi בית גדול II Kön. 25, 9 auf das Lehrhaus J. b. Zakkai's: ששם היו כהנין גדולותיו של הקדוש ברוך הוא. Wenn man in Betracht zieht, daß Josua b. Levi Ps. 28, 5 („sie beachten nicht die Thaten des Ewigen") auf die Vernachlässigung der Agada („Haggadoth") deutete (Sch. tob z. St., s. Ag. d. pal. Am. I, 128), so kann man ohne Schwierigkeit annehmen, daß er mit jener Charakteristik des Lehrhauses J. b. Z.'s auf dessen Bedeutung als Lehrstätte der Agada hinweist. Vgl. auch zur Bestätigung dieser Annahme Sam. b. Nachman's Ausspruch zu Ps. 106, 2 (j. Berach 12d, s. Ag. d. pal. Am. I, 480).

[2]) So lautet die Antwort in Tosefta Baba K. 7, 5 und etwas gekürzt in Kidduschin 22 b. Der Umstand, daß von den angeführten Worten „mir seien die Kinder Israels Knechte" gesagt wird, das Ohr hätte sie vom Sinai gehört (Tos. אזן ששמעה מהר סיני, b. Kidduschin אזן ששמעה את קולי בהר סיני), was so wörtlich nur von einem der zehn Gebote gesagt werden kann, veranlaßte die Aenderungen im jer. Talmud und in der Mechiltha. Dort (Kidd. 59 d) wird die Version der Tosefta dahin erweitert, daß das Ohr „vom Sinai" das zweite Gebot (Exod. 20, 3) gehört habe, die Worte Lev. 25, 55

den, der Versöhnung mit Gott bedeutet[1]). Aus der Bezeichnung der Steine des Altares mit einem Worte, das sowohl vollständig als friedlich bedeutet, folgert er die Mahnung: „Wenn schon von den Steinen des Altares, die nicht sehen, noch hören, noch reden, Gott geboten hat, kein Eisen über sie zu schwingen, weil sie Frieden stiften zwischen Israel und dem Vater im Himmel, um wieviel eher wird Gottes Strafgericht fern bleiben von Jemandem, der Frieden stiftet zwischen den Einzelnen, zwischen Mann und Weib, zwischen Stadt und Stadt, Nation und Nation, Reich und Reich, Familie und Familie[2])!" Hören wir hier nicht deutlich den wahren 32.
Schüler Hillels, der empfohlen hatte, den Frieden zu lieben und ihm nachzustreben[3]), den Mann, der auch zu einer Zeit, in der das Friedenstiften gehässig und gefährlich war, sich nicht scheute, den erbitterten Parteien seines Volkes zu rathen, Frieden zu schließen mit einander und mit dem mächtigen Römer, den Mann, der es an einem der blutigsten Kämpfe der Völkergeschichte vor Augen sah, daß die eiserne Kriegswaffe göttliches

---

aber „vor dem Sinai" (לפני הר סיני). In Mechiltha z. St. (77 a ed. Friedm.) wird der Hinweis auf letztern Vers, also der Kern der Antwort, ganz beseitigt und dafür das achte Gebot gesetzt (אין ששמעה לא תגנוב והלך וגנב היא תרצע). Interessant ist noch die stylistische Veränderung in der Frage, welche in Mechiltha und Tosefta beginnt כיה ראתה אזן לירצע, während im jer. Talmnud daraus כיה ראה העבר הזה לירצע באזנו wird, im bab. Talmud כיה נשתנה אזן מכל איברים. Es scheint, daß man den echt mischnahebräischen Idiotismus כיה ראת später in Anbetracht der buchstäblichen Bedeutung der Worte, wonach dem Ohre das Sehen zugeschrieben wird, anstößig fand. Ebenso wird in einer anderen Frage Jochanan b. Z.'s aus מה ראת התורה להחמיר (Tosefta, Mechiltha) im bab. Talmud (B. K. 79 b): מפני מה החמירה התורה. Jochanan fragt auch vom Eisen: מה ראה הברזל ליפסל (Tos. ib. 7, 6). Weiters über die Redensart כיה ראה s. Die älteste Terminologie, S. 178 f.; ferner Stade's Z. f. die a. t. W., XVIII, 345—349.

[1]) Tosefta ib. 6. In Mechiltha z. St. fehlt dieser Satz.

[2]) Mechiltha z. St. (74 a), daraus modificirt Tanchuma יתרו Ende.. In der Tosefta werden sowol an den vorstehenden Ausspruch, als an die Deutung von שלמות Mahnungen in ähnlichem Sinne geknüpft, aber sehr abweichend und beide Mal mit Bezug auf die בני תורה.

[3]) Aboth. 1, 12, Aboth di R. N. c. 12.

Strafgericht bedeute! — Der Räuber, der offen sich das Eigenthum seines Nebenmenschen aneignet, hat wenigstens die Scheu vor dem Letzteren nicht höher gestellt, als die Scheu vor Gott, während der Dieb den Menschen mehr ehrt als Gott und, wenn man sich von Gott so ausdrücken darf[1]), gleichsam das Auge der Vorsehung nicht sehend, ihr Ohr nicht hörend macht; auf ihn seien die Worte des Propheten (Jesaia 29, 15) anzuwenden von Jenen, „deren Thun im Dunkeln ist"[2]). Was die zweierlei Ersatzleistung für gestohlene Thiere betrifft, so erblickt Jochanan in der Vorschrift darüber die Rücksichtnahme des göttlichen Gesetzes auf die Würde des Mitmenschen; diese erleidet beim Entwenden von Kleinvieh Einbuße, indem der Dieb das Thier sich aufladen muß, während er die entwendeten Ochsen nur vor sich herzutreiben hat: für jenes ist daher nur vierfacher, für diesen fünffacher Ersatz zu geben[3]).

3. Diese Art symbolischer und in den Geist der Schrift einzudringen strebender Auslegung war es, die besonders von Jochanan b. Zakkai gepflegt wurde, sie war es, die man mit dem Ausdrucke חומר bezeichnete, dessen Sinn schon die alten Commentatoren nicht sicher anzugeben wußten[4]), der aber wahrscheinlich an-

---

[1]) כביכול. Dieses häufig vorkommende Entschuldigungswort für menschliche Redeweise von Gott scheint zur ältesten Terminologie der Agada zu gehören.

[2]) Tos. ib. 7, 2. In Mechiltha zu Ex. 21, 6 (91 b) und b. B. Kamma 79 b werden noch die Bibelstellen Ps. 94, 7 und Ezech. 9, 9 angeführt. Im Talmud wird auch in den Ausdrücken אין של מעלה עין של מעלה (Tos. עין העליונה) statt מעלה euphemistisch מטה gesetzt.

[3]) Mech. z. St. (88 b), Tos. ib. 7, 10, b. B. K. l. l.

[4]) Aruch s. v. המר II (Kohut III, 318) citirt die Erklärung des Gaon Saadja, wonach das Wort mit ה zu lesen sei u. soviel wie Thatsache, Faktum bezeichnet, wie aus einer aramäischen Redensart ersichtlich sei. Raschi erklärt das Wort — auf Grund des aramäischen חומרא oder auch חומרתא — mit Perlenband oder Gewürzbündel, das vom Halse herunterhänge (zu Kidd. 22 b), und nach H. Hillel (in Tosafoth, Sota 15 a) ist es s. v. wie Perle oder Gewürz selbst. Nach einer andern Erklärung Raschi's (Sota 15 a) wäre dasselbe mit dem französischen bouton zu übersetzen und bedeute einen Knopf aus Gold, der die Halsöffnung des Hemdes zu verbinden bestimmt ist. Die

zeigen soll, daß in der damit bezeichneten Deutung der Text mit dem ihm zugeschriebenen tiefern Sinne allegorisch oder symbolisch verknüpft wird. Oder aber es soll mit dem Ausdrucke כמין חומר die betreffende Schriftdeutung als etwas besonders kostbares gerühmt werden. Unter den Aussprüchen Jochanans ist es in erster Reihe der über die Durchbohrung des Ohres beim Sclaven, welcher so gekennzeichnet wird [1]); aber in einer alten Quelle ist eine Gruppe von fünf Aussprüchen mit derselben Bezeichnung zusammengefaßt [2]), und zwar außer den zwei schon erwähnten über das durchbohrte Ohr und über die Ausschließung des Eisens vom Altarbau: eine sinnige Deutung des auffallenden אשר in Lev. 4, 22 [3]) und die mit zwei ähnlichen Gleichnissen [4]) veranschaulichten Beantwortungen der beiden Fragen, warum Israel gerade 34.
nach Babylonien exilirt wurde [5]) und warum nur die ersten Bundestafeln als Werk Gottes bezeichnet werden (Exod. 32, 16) [6]). — Sonst findet man den fraglichen Ausdruck nur noch bei einer

---

Herleitung aus dem Persischen, welche Perles, Etymolog. Studien 103, versucht, ist bei רשומות, הכורות, חומר sicherlich nicht am Platze. Auch ein späterer Deutungsversuch von Perles, כמין חומר und חכורות mit Zugrundelegung der Lesart mit ה (Revue des études juives III, 109 ff.), muß als unbefriedigend bezeichnet werden. Vgl. ebendas. S. 276 ff. S. auch Kobak's Jeschurun, IV, 112.

[1]) ריב"ז היה דורש את המקרא הזה כמין חומר b. Kidd. 22 b; in Mechiltha היה ר"י אומרה כמין חומר. Nur in j. Kidd. 59 d fehlt die Bezeichnung und die Frage wird den Schülern J.'s in den Mund gelegt.

[2]) Tos. Baba Kamma 7, 3: חמשה דברים היה ר' יוחנן בן זכאי אומרן כמין חומר; daraus in Jalkut zu Exod. 21 (§ 318), wo aber ein „Midrasch" als Quelle angegeben ist.

[3]) אשרי הדור שהנשיא שלו מביא חטאת על שגגתו. Vollständiger ist der Ausspruch in Sifrâ z. St. (19 c ed. Weiß) und b. Horajoth 10 b.

[4]) Beide Gleichnisse sind von einer Frau hergenommen, die sich gegen ihren Gatten vergangen hatte.

[5]) Die Antwort: weil Babylonien die Heimat von Israels Stammvater war, wird nebst dem Gleichnisse im b. Pesachim 87 b dem Amora Jochanan — gegenüber der Ansicht Chanina's — in den Mund gelegt.

[6]) In Deut. r. c. 3 ist das Gleichniß mehr ausgeführt. Vgl. auch Jalkut zu Exod. 34 (§ 397): שאלו את ר"י בן זכאי.

symbolischen Deutung Gamliels II., den man als Schüler Jochanans bezeichnen darf, über das Gerstenopfer der als treulos angeschuldigten Frau (Num. 5, 15) [1]). Ferner hängt mit ihm die Benennung alter anonymer Agadisten: דורשי חמורות [2]) zusammen, welche als identisch mit den häufiger vorkommenden דו' רשומות [3]) zu betrachten sind. Unter der letztern Benennung werden Aussprüche überliefert, die mit den Deutungen Jochanan b. Zakkai's ähnlichen Charakters sind [4]), besonders aber eine merk-

[1]) Sota 15 a: אמר להן רבן גמליאל לחכמים סופרים [fehlt im Ar.] הניחו לי ואדרשנה בכין חוכר [Ar. הומר] כשם שמעשיה מעשה בהמה כך מרבנה מאכל בהמה. So lautet die Stelle im Aruch s. v. המר II und so auch in Sifrê z. St. (§ 8), nur daß hier für Gamliel sein Sohn Simon b. Gamliel der Sprecher ist. In Num. r. c. 9 z. St. finden wir ganz dieselbe Lesart, mit Gamliel, nur daß noch die Worte אבל נראה הוא vor כשם eingeschoben sind. Die Erweiterung des Satzes in den Talmud-Ausgaben durch die Bezugnahme auf einen Satz Meir's ist ohnehin zu verwerfen, wenn der Autor Gamliel ist, was auch durch die Mischna Sota 2, 1 bestätigt wird. Gerade Meir ist es, der in Gamliels Namen ein Gleichniß zu dem Ausspruche J. b. Z.'s über den Dieb und den Räuber tradirt (S. die oben S. 29, Anm. 2 citirten Stellen).

[2]) Von ihnen lesen wir Pesachim 54 a eine Bemerkung über Ana, den Erfinder der Maulthierzucht (Gen. 36, 24), mit den Varianten ד' חמודות und ד' רשומות; in Berach. 24 a eine Deutung zu תלואים, Deut. 28, 66 (Raschi an letzterer Stelle hat die Lesart דורשי רשומות, ebenso Aruch s. v. רשם); in Semachoth c. 8 g. Ende eine Erklärung zu Deut. 12, 3 (warum die leblosen Gegenstände des Götzendienstes zerstört wurden), und zwar חמודות st. חמורות. — S. Brüll, Jahrbücher I, 181 und Perles a. a. O. p. 110.

[3]) Raschi zu Berach. 24 a scheint diesem Ausdrucke ebenfalls die Bedeutung des Verknüpfens zu vindiciren, indem er ihn so umschreibt: קשרים וסתמים הכלולים בתורה. Hingegen zu Sanh. 104 b identificirt er רשומות mit פסוקים, Schriftverse, auf Daniel 10, 21 verweisend; und ebenso erklärt Aruch l. l. das Wort mit פסוקים הרשומים. Den Singular רשום im Sinne von סתום gebraucht als Epitheton eines Schriftverses, dessen Bedeutung unbestimmt ist, Josua b. Chananja, Mech. zu Exod. 17, 8. S. Weiters Die älteste Terminologie, S. 183. S. noch Friedmann zu Sifrê Num. § 136, Anm. 14; Dynes in Ben Chananja I, 363 f., 453 f.

[4]) Jehuda (b. Ilai) berichtet (Sifrê zu Deut. 18, 3, § 165), sie hätten die drei Priestergaben in Deut. 18, 3 nach der Eiferthat des Pinchas (Num. 25, 7) symbolisirt. In Chullin 134 b thun es דורשי חמורות

würdige Verherrlichung der Agada, welche Gott erkennen und Gottes Wegen sich anschließen lehre [1]).

Außer den bisher besprochenen agadischen Sätzen werden im Namen Jochanan b. Zakkai's auch andere tradirt, welche zumeist dasselbe Gepräge und damit das Merkmal ihrer Echtheit an sich tragen. — Die Aufforderung zur Heimkehr, welche der Priester vor der Schlacht an die vom Kampfe Befreiten zu richten hat (Deut. 20, 5—7), geschieht zu dem Zwecke, daß in Kriegszeiten die Städte Israels nicht ganz entvölkert seien [2]). — Das in 10 36. Gera bestehende Sühnegeld, das jeder Israelit zu entrichten hatte, entspricht den zehn Geboten, deren Uebertretung es sühnen soll [3]).— Die 40 Tage des Regens der Sündfluth (Gen. 7, 4) entsprechen

---

(s. dazu Frankel, Monatsschrift 1854, S. 382). In Mechiltha werden zwei allegorische Deutungen von ihnen gebracht: sowohl das Wasser, Exod. 15, 22, als das Holz, Exod. 15, 25, nehmen sie als Bezeichnung der Lehre. Außerdem hat Mech. von ihnen zwei Bemerkungen über das Manna, zu Exod. 16, 15 und 16, 21. In Sifrê finden wir ferner von ihnen eine Deduktion aus dem dreimaligen עדה, Num. 35, 24 f (§ 160). Der bab. Talmud (Sanh. 104 b) kennt von ihnen eine Deutung der Namen in Psalm 60, 9 f. auf die vom ewigen Leben Ausgeschlossenen. In Koh. r. zu 10, 1 führt Akiba eine Sentenz von ihnen über die Selbstbeurtheilung an.

[1]) Sifrê zu Deut. 11, 22, § 49: רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם למוד הגדה שמתוך כך אתה מכיר את הקב״ה ומדבק בדרכיו. Vgl. dazu ob. S. 27, Anm. 1. — Über חמורות und ד׳ רשומות s. noch Dukes in Ben Chan. IV, 293 f. und Simon Bacher ib. 305.

[2]) Sifrê z. St. (§ 192) למה נאמרו כל הדברים הללו שלא יהו ערי ישראל נשמות כדברי ר׳ יוחנן ב״ז. Wahrscheinlich gehörte ihm auch die unmittelbar darauf folgende Anmerkung, wonach das Gesetz auf die Ehre der Menschen Rücksicht nimmt, indem es dem Zaghaften möglich gemacht wird, sich unter dem Scheine, als sei er aus anderen Gründen beurlaubt, zu entfernen; denn auch in dem Ausspruche über den Ersatz gestohlenen Viehes wird von Jochanan diese Rücksichtnahme des göttlichen Gesetzes auf die Würde des Menschen hervorgehoben (S. 29), ja sogar beide Aussprüche beginnen mit demselben Ausrufe: בוא וראה כמה חס המקום על כבוד הבריות (so Tos. B. K. 7, 10, in Mech. הקב״ה חס על כ׳ הבר׳, in b. B. K. 79 b בוא וראה כמה גדול כ׳ הב׳).

[3]) J. Schek. 46 d, Pesikta 19 b, mitgetheilt von Josua b. Nechemja (s. Die Ag. d. pal. Am. III, 303). Auch die Bemerkung J. b. Zakkai's, daß יום nach Gen. 1, 5 Tag und Nacht bedeute, scheint von demselben Amora tradirt worden zu sein; denn unmittelbar nach derselben folgt eine Bemerkung von ihm selbst, Pesikta 64 a.

den 40 Tagen der Bildung des menschlichen Embryos, welche die sündigen Menschen gestört hatten[1]). — Die Worte: „es wurden geöffnet Beider Augen" (Gen. 3,7) bedeuten, wie mit einem Gleichnisse klar gemacht wird, daß Gott ihnen die Augen darüber geöffnet habe, welches Unheil sie über die kommenden Geschlechter gebracht[2]). Aehnlich ist die Bemerkung zu Gen. 15, 18, daß Gott dem Abraham in seiner Zukunftsvision wohl diese Welt, nicht aber die kommende Welt offenbart habe[3]). Den zweimaligen Be-
7 richt über die Schöpfung der Thiere (Gen. 1, 24 und 2, 19) deutete J. dahin, daß an letzterer Stelle die Unterwerfung derselben unter den Menschen[4]) gemeint ist[5]).

Von besonderem Interesse sind diejenigen agadischen Aeußerungen, welche in Gesprächen Jochanan b. Zakkais mit seinen Schülern gemeldet werden. So wie er in halachischen Fragen

---

[1]) Gen. r. c. 32.

[2]) Gen. r. c. 19. Die Agadisten des 4. Jahrhunderts Juda n und Berechja tradiren dort den Ausspruch, der Erstere im Namen J. b. Zakkai's, der Andere im Namen Akiba's.

[3]) Gen. r. c. 44 g. E. Hier ist es Juda n allein, der mit der Ansicht J. b. Zakkai's eine entgegenstehende Akiba's mittheilt, während Berechja entgegengesetzte Aussprüche über denselben Satz von den Amoräern Eleazar und Jose b. Chanina tradirt (s. Die Ag. d. pal. Am. II, 67, 2). ר' יודן אמר ריב"ז ור"ע ר' יודן וריב"ז ור' עקיבא heißt soviel als: Auf dieser Stelle beruht es wohl, daß in Pirke R. Eliezer c. 48 Anf. ein übrigens unbedeutendes Proömium (ריב"ז פתח) zu Gen. 15, 18 dem J. b. Z in den Mund gelegt ist.

[4]) להלן לבריאה וכאן לכיבוש, so auch Jalkut. — Sch. tob hat für das letzte Wort לכינוס doch spricht die Beweisführung aus Deut. 20, 19 für die Richtigkeit der ersten Lesart,

[5]) Gen. r. c. 17: בעון קומי ריב"ז. In Schocher tob zu Ps. 8 ist die Deutung Acha zugeschrieben, was durch den folgenden, von ihm herrührenden Satz veranlaßt ist. Jalk. zu 2, 19 (§ 23) nennt gar keinen Autor. — Noch sei hier auf die von Josua b. Chan. berichtete strenge Ansicht J. b. Zakkai's über Hiobs Frömmigkeit hingewiesen, M. Sota 5, 5. S. unten Cap. IV, Abschn. 6.

ihren Scharfsinn zu üben pflegte [1]), so gab er ihnen Fragen agadischen Inhaltes zur Meinungsäußerung und Uebung ihrer Urtheilskraft. Am bekanntesten ist die nach dem richtigen Wege, das ist der besten Richtschnur, welcher der Mensch im Leben folgen soll [2]). Er billigt die Meinung des Eleazar b. Arach, der in dem guten Herzen jene Richtschnur findet; denn in dieser seien die übrigen Meinungen mit inbegriffen. — Eine mehr aus den Zeitverhältnissen sich ergebende Frage ist die nach dem Sinne von Prov. 14, 34, in welchem Satze man das „Volk" Israel den übrigen „Nationen" gegenübergestellt dachte. Auch hier ist es Eleazar b. Arach, dessen Antwort ihm am besten zusagt [3]); nach einer andern Quelle wäre der Urheber derselben Nechunja b. Hakkana gewesen [4]). Doch scheint es, daß in diesem Falle Jochanan nur die exegetische Geschicklichkeit lobte, mit welcher das 38

[1]) כדי לזרז את התלמידים heißt es von ihm Tosephta Ahiloth 16, 8 und כדי לחדד את התל', Sifrê zu Num. 19, 2 (§ 123). Vgl. zu diesen Ausdrücken Die Agada der bab. Amoräer S. 107, Anm. 1; Hoffmann, Die erste Mischna, S. 23.

[2]) איזו היא דרך ישרה שידבק בה האדם, Aboth 2, 9, Ab. di R. N. c. 14. Zum Ausdrucke דבק בדרך s. S. 35, Anm. 2.

[3]) S. darüber Lazarus, Die Ethik des Judenthums, I, 157, 380.

[4]) Die eine Quelle ist Pesikta 12 b, die andere b. Baba bathra 10 b. Zwischen beiden sind auch andere bedeutende Abweichungen zu bemerken. In Pesikta äußern ihre Ansichten Eliezer, Josua, Eleazar b. Arach, also die drei hervorragendsten der fünf Hauptschüler Jochanans; vor dem Letztgenannten ist noch Gamliel mit einer Erklärung eingeschoben und nach der Entscheidung Jochanans wird die Meinung Abin b. Jehuda's, eines sonst unbekannten Autors und die Nechunja b. Hakkana's angeführt. In der Baraitha des Talmud betheiligen sich an der Controverse: Eliezer (= Pesikta), Josua (= Gamliel in Pes.), Gamliel (fast dasselbe wie Eliezer, nur verquickt mit einem spätern Ausspruche des Hoschaja, Aboda zara 18 b), Eleazar aus Modiim (= Abin b. Jeh. in Pes.), Nechunja b. Hakkana (= El. b. Arach in Pes.). Das Auftreten Gamliel's und Eleazar's aus Mod. unter den Schülern Joch. b. Zakkai's ist auffallend; besonders befremdend ist aber, daß in der Baraitha der Erstere die Ansicht des Andern als Ausschlag gebend zu hören wünscht, obwohl dann Jochanan die Meinung Nechunja's für die beste erklärt. Es scheint, daß hier zwei Relationen über zwei Verhandlungen zusammenge-

Wort וחסר in der zweiten Vershälfte zur ersten gezogen und damit Israel zugeschrieben wurde; denn er selbst hatte dem fraglichen Vers einen seiner Denkweise besser entsprechenden und den Heiden freundlichen Sinn unterlegt: „Was für Israel das Sündopfer, das sei Mildthätigkeit für die Völker“[1]). Als nun mit der Zerstörung Jerusalems das Sündopfer auch für Israel aufhörte, da rief Jochanan's Schüler Josua Angesichts der Trümmer des Heiligthums wehmüthig aus: „O wehe uns ob der zerstörten Sühnstätte!“ Hierauf tröstete ihn der Meister: „Laß es dir nicht leid thun, uns bleibt eine Sühne, die der durch Opfer gleichkömmt, das ist die Uebung von Liebeswerken, denn so heißt es: Liebe begehre ich, nicht Opfer!“ (Hosea 6, 6)[2]). — Was Israel vor allem noth thut, das sprach Jochanan auch in einer allegorischen Erklärung der Worte: „Zu jeder Zeit seien deine Kleider weiß und Oel mangele nicht deinem Haupte“! (Koh. 9, 8) aus. Wenn hier nur von weißen Gewändern und kostbaren Oelen die

flossen sind: in der einen unterredet sich Jochanan mit seinen Schülern, denen sich auch Nechunja b. Hakkana anschloß und erklärte die Antwort des Letzteren für die annehmbarste; in der andern präsidirt Gamliel und fordert, nachdem er die Ansichten Eliezers und Josuas gehört, den Mobiiten auf, die seinigen zu äußern, wie er dasselbe auch sonst, z. B. in der Unterredung über den Traum des Mundschenken (Gen. 40) thut, Chullin 92 b. — Was Nechunja b. Hakkana betrifft, so finden wir ihn einmal eine halachische Frage mit Eliezer und Josua discutiren, Edujoth 6, 3, Chullin 129 b. (s. jedoch Weiß II, 41, Anm. 3); es scheint, daß in der Relation der Pesikta als Autor seiner von Jochanan gebilligten Meinung deshalb Eleazar b. Arach genannt wird, weil des Letzteren Aeußerung in der Regel die Zustimmung des Meisters fand, so in der Frage über den guten und schlechten Weg, so auch bei Gelegenheit der Trostsprüche, welche die fünf Jünger an den über den Tod seines Sohnes trauernden Jochanan richten, Aboth di R. N. c. 14 Ende. — Schließlich sei bemerkt, daß in Tanchuma, כי תשא g. Anf., nur die Erklärungen Josua's und Nechunja b. Hakk.'s zu Spr. 14, 34 nach der Pesikta angeführt sind. Vgl. noch M. Mischle z. St.

[1]) Baba bathra 10 b: כשם שהחטאת מכפרת על ישראל כך צדקה מכפ' על הגוים.

[2]) Aboth di R. Nathan c. 4, kürzer in der 2. Version c. 8 (p. 22 ed. Schechter); vgl. Horowitz, Bibl. Hagg. I, 36. Zum Gedanken s. Die Ag. d. pal. Am. I, 225.

Rede wäre, so sagte er, so haben deren die Völker in Menge; vielmehr liegt in diesem Satze eine Mahnung zur Erfüllung der Gebote, zur Ausübung guter Thaten und zum Studium der Lehre[1]).

Andere Themata der Schriftauslegung erörterte Jochanan b. Zakkai auf Veranlassung von Fragen, welche bibelkundige Heiden an ihn richteten. Ein römischer Befehlshaber, ἡγεμών, wird besonders namhaft gemacht[2]), der Fragen mit polemischer Tendenz an ihn stellte. Die noch erhaltenen beziehen sich auf den Widerspruch zwischen den Zahlen in Numeri 3, 22, 28, 34 und ihrer Summe in V. 29[3]), auf den Widerspruch zwischen Exod. 38, 26 und 27[4]) und den zwischen Gen. 1, 20, und 2, 19 40

---

[1]) Kohel. r. z. St. Jn b. Sabb. 153 a (vgl. 2. Version der Ab. di R. N. c. 29 Ende, S. 62) citirt Eliezer b. Hyrkanos, Jochanan's Schüler, zur Erläuterung seines Spruches: „Bekehre dich einen Tag vor deinem Tode!" — den Satz aus Koheleth, doch ohne die Deutung, welche in Koh. r. zu lesen ist, dafür aber ein Gleichniß zu demselben von den weisen und thörichten Gästen des Königs im Namen J. b. Zakkai's, dasselbe Gleichniß, welches in etwas modificirter Fassung Koh. r. dem Patriarchen Jehuda I. zuschreibt. Doch ist die Autorschaft des Erstern wahrscheinlich da in beiden Quellen Meïr das Gleichniß zum Ausgangspunkte weiterer Bemerkungen macht.

[2]) Sein Name wird in j. Sanh. 19 c unt. Antonius, 19 d oben Antigonos, 19 b oben אנגטום, Num. r. c. 4 הונגטום und in b. Bechor. 5 a gar קונטרוקום geschrieben. Eine Frage desselben — אנגיטום הגמון — an Gamliel II. wird Sifrê zu Deut. § 351 gemeldet. Grätz (Monatsschrift 1885, S. 17 ff) denkt an Atticus (unter Trajan); Jastrow (Wörterbuch 13) an Quietus (קיטום), ebenso Krauß (Lehnwörter II, 10).

[3]) J. Sanh. 19 c, b. Bechor. 5 b, Sifrê zuta zu Num. 3, 36 (ed. Königsberger, p. 36). Die Darstellung in Num. r. c. 4 ist von der folgenden Frage beeinflußt; daher auch die Worte, mit denen dort der Heide seine Frage einleitet: משה רבכם או גנב היה או לא היה יודע לחשב.

[4]) J. Sanh. 19 d, b. Bechor. ibid. (vgl. Zuckermann, Ueber talmud. Münzen und Gewichte, p. 10). Zu der Invective des Fragenden gegen Moses, der entweder ein Dieb oder ein schlechter Rechenmeister gewesen sei, fügt der bab. Talmud noch das in diesen Zusammenhang nicht passende קוביוסטים „Gaukler" bei, was auf die von Tossafoth das. citirten Stelle zurückzuführen ist, in denen dieses Wort neben גנב vorkömmt.

in Bezug auf die Schöpfung der Vögel [1]). Auf diese letzte Frage gab Jochanan eine Lösung, die er nachher den damit nicht befriedigten Schülern gegenüber durch eine andere ersetzt. Dasselbe findet auch bei einer andern Frage Statt, welche derselbe Befehlshaber an Jochanan richtete, nämlich zu Exodus 21, 29 [2]). Dem Römer erklärt er die auffallende Bestimmung, daß auch der Eigenthümer des stößigen Ochsen getödtet werde, mit einem dem Vollstrecker der römischen Gerichtsbarkeit einleuchtenden Spruche, daß der Genosse des Räubers dem Räuber selbst gleichzustellen sei [3]). Den Schülern, welche diese mit der thatsächlichen Rechtsauffassung nicht übereinstimmende Antwort nur als „schwaches Rohr" zur Abwehr des Angreifers gelten lassen, giebt er die schulgerechte Antwort, die Worte „auch sein Herr werde getödtet" wollen nur besagen, daß der stößige Ochs vor demselben Forum gerichtet werden solle, wie wenn über seinen Herrn das Todesurtheil zu sprechen wäre, nämlich vor dem 23-gliedrigen Gerichtshofe [4]). — Wahrscheinlich haben wir es mit demselben Fragesteller zu thun in dem Berichte [5]), in welchem „ein Heide" Jochanan gegenüber sein Befremden über das Gesetz von der rothen Kuh äußert: die Vorschriften über die Zubereitung der Asche und über die Reinigung durch dieselbe käme ihm wie abergläubisches Zauberwesen vor. Jochanan macht ihm dieses durch eine Analogie aus seinem heidnischen Anschauungskreise verständlich: sowie der

[1]) Chullin 27 b, j. Tossafoth daselbst s. v. ועוד. Die Lösung Jochanans, wonach in Gen. 2, 19 bloß die Zuführung der Thiere behufs ihrer Namensgebung durch Adam berichtet wird, entspricht ganz der oben (S. 33, A. 4) gebrachten Antwort J.'s auf eine ähnliche Frage zu demselben Verse.

[2]) J. Sanh. 19 b oben.

[3]) שוחה ליסטים כליסטים. In j. Kethub. 26 d lesen wir den Satz אשת ליסטים כליסטים und zwar im Namen Jochanan's (viell. b. Zakkai's) tradirt.

[4]) In Mechiltha z. St. (87 a) hat diese Deduction Akiba, in die Mischna, Sanh. 1, 4, ist sie anonym aufgenommen, ebenso Tosefta Synh. 3, 2.

[5]) Pesikta 40 a und die dort von Buber angegebenen Parallelstellen.

Geist der Besessenheit[1]) durch Ausräuchern mit gewissen Wurzeln und andere ähnliche Mittel ausgetrieben wird, so vertreibe auch das Reinigungswasser den „Geist der Unreinheit", der auch in Zacharia 13, 2 erwähnt sei. Als der Heide sich entfernt hatte, sagten die Jünger ebenfalls: Diesen hast du mit schwachem Rohre abgewiesen, was wirst du uns antworten?[2]) Hierauf erwiederte er: Bei euerem Leben, weder der Todte verunreinigt, noch macht das Wasser rein, sondern es ist eine Satzung des Allheiligen, nach deren Gründen man nicht forschen darf![3]) — Wir wissen auch anderweitig, daß die Vorschriften über die rothe Kuh nebst 42
anderen Geboten frühzeitig Gegenstand heidnischer Angriffe waren. Eine tannaitische Tradition lehrt[4]), daß in Lev. 18, 3 unter den zu übenden Rechtsvorschriften die Vernunftgesetze zu verstehen seien, die auch, wenn sie nicht geschrieben wären, als geschrieben gelten müßten, wie die Verbote von Raub, Blutschande, Götzendienst, Gotteslästerung[5]), Blutvergießen, unter den zu beobachtenden Satzungen hingegen diejenigen Gebote, gegen welche der böse Trieb sowol, als die Heiden Einwände erheben[6]), wie das Verbot des Schweinefleisches, des aus Wolle und Lein gemischten Gewebes, das Schuhausziehen bei verweigerter Schwagerehe, die

---

[1]) רוח תזזית. Das Wort ist semitisch, nicht aus dem Griechischen herzuleiten. S. Löw, bei Krauß, Lehnwörter II, 586. Den Ausdruck gebraucht Rab (j. Joma 45 b oben), um die Tollheit des Hundes zu erklären und sein Schüler Eleazar (M. Samuel c. 9), um aus diesem Geiste unwillkürliche Handlungen des schlafenden Menschen herzuleiten, durch die erschreckt eine den Schlafenden bedrohende Schlange entfliehe.

[2]) Vgl. Die Ag. d. pal. Am. I, 556, 1.

[3]) S. Lazarus, Die Ethik des Judenthums I, 189, 246.

[4]) Sifrâ z. St. (86 a), b. Joma 67 b, daraus Jalkut z. St.

[5]) Für קללת השם des Sifrâ hat der Talmud euphemistisch ברכת השם. Vgl. S. 29, A. 2.

[6]) שיצר הרע משיב עליהן ואומות העולם משיבין עליהן. So Sifrâ, die Baraitha setzt für den bösen Trieb den Satan (nach dem bekannten Ausspruche des Simon b. Lakisch, Baba bathra 16 a): שהשטן ואו"ה משיבין עליהן, wie die richtige Lesart lautet (j. Dikd. Sofrim), während in den Ausgaben ואומות העולם ausgefallen ist. Jalkut (Sifrâ) nennt überflüssigerweise vor dem bösen Trieb auch den Satan.

Reinigung des Aussätzigen, der in die Wüste geschickte Bock und endlich die rothe Kuh[1]): dies sind Satzungen Gottes, nach deren Gründen man nicht zu forschen habe. — Es ist klar, daß der Heide für eine solche Antwort auf seinen Einwand nicht Verständniß haben konnte, darum mußte ihm Jochanan einen rationalistischen Grund für das Gesetz von der rothen Kuh angeben, ebenso wie ihm die exegetische Wegdeutung der Schwierigkeit in Exod. 21, 29 nicht eingeleuchtet haben würde und ihm deßhalb 43 eine andere, scheinbar einfachere Lösung gegeben werden mußte[2]).

Die kosmogonische und theosophische Geheimlehre, deren Studium Jochanan b. Zakkai ebenfalls nachgerühmt wurde, bildet einen Theil der agadischen Schrifterklärung, insofern ihr die ersten Capitel der Genesis und des Buches Jechezkel zu Grunde lagen. Wir haben über den Inhalt derselben überhaupt so geringe Andeutungen überkommen, daß es unmöglich ist, das eigentliche Wesen dieser Disciplin zu verstehen und dem Inhalt dessen, was in ihr gelehrt wurde, irgendwie nahe zu kommen. Daß Jochanan tief in sie eingedrungen war, das ist aus manchen Traditionen ersichtlich. Ein Tannaite aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, Jose b. Jehuda, giebt eine Ueberlieferungskette der Geheimlehre[3]), an deren Spitze Jochanan b. Z. genannt wird; unter seinen Augen hätte sein Schüler Josua b. Chananja Vor-

---

[1]) Die rothe Kuh wird bloß in Jalkut erwähnt; doch bestätigt die Hiehergehörigkeit derselben auch der Satz des Amora Levi, welcher auf unserer Baraitha beruht und in welchem vier als חקה bezeichnete Satzungen hervorgehoben werden, die den Angriffen des bösen Triebes ausgesetzt sind, Pesikta 38 b; nämlich: das Verbot des gemischten Gewebes, der Bock des Azazel, die rothe Kuh und die Schwagerehe (s. Die Ag. d. pal. Amor. II, 317). S. auch noch das bei Brüll, Jahrbücher VIII, 129 erwähnte Tanchuma-Citat Bachja b. Ascher's.

[2]) Derenbourg, S. 316, erwähnt noch nach Deut. rabba zu 28, 12 die Frage eines Heiden an J. b. Z. über den Juden und Nichtjuden gemeinsamen Festtag; doch wird als der Gefragte in Gen. r. c. 13 Josua b. Korcha und in Sch. tob zu Ps. 117 Josua b. Chananja genannt. S. II. Bd. S. 320 f.

[3]) Tos. Chagiga 2, 2, b. Chag. 14 b, j. Chag. 77 b.

trag aus jener Lehre gehalten[1]), bei diesem dessen Schüler Akiba, und mit des Letztern Schüler Chananja b. Chakhinai schließt die Kette. Doch besonders Jochanan's Lieblingsschüler Eleazar b. Arach ist es, dessen in Gemeinschaft mit dem Meister gepflegtes Studium der Geheimlehre von der Sage ver- 44
herrlicht ward[2]). Sein Vorbild soll auch zwei seiner Mitjünger dazu begeistert haben, ihm auf diesem Gebiete nachzueifern[3]). Die Erfolge seiner Schüler habe Jochanan mit folgenden Worten belohnt: „Heil euch und Heil der, die euch geboren[4]), Heil meinen Augen, denen solches zu sehen gegeben ward! Wahrlich in meinem Traume[5]) sah ich mich und euch auf dem Berge Sinai sitzen; da erscholl über uns eine Himmelsstimme und rief: Kommt herauf, kommt herauf; große Säle und herrliche Teppiche sind euch bereitet, ihr und euere Schüler und die Schüler euerer Schüler seid bestimmt für die dritte Classe[6]) der seligen Frommen!" — An Aussprüchen Jochanans, die man in dieses Gebiet zählen

[1]) Der Ausdruck הרצה לפני scheint ein besonders üblicher Terminus für die Vorträge aus der Geheimlehre gewesen zu sein, die der Schüler vor dem Meister hielt, die gelernten Sätze ihm gleichsam vorzählend. In der Tosefta, wo wir auch in der Sage von Eleazar b. Arach lesen: הרצה לפניו, תן לי רשות וארצה לפניך, steht das Verbum noch ohne Ergänzung, im babyl. Talmud wird דברים, im jerusalemischen תורתן supplirt. — Vgl. den Ausdruck הרצה מעות Geld aufzählen.

[2]) Tos. Chag. 2, 1, j. Chag. 77 a, b. Chag. 14 b. S. unt. Cap. IV, Abschn. 9.

[3]) J. und b. Chag. l. l. Im Jer. sind es Jose Hakkohen und Simon b. Nathanel, im Babli ist statt des Letztern Josua b. Chananja genannt. Es ist beachtenswerth, daß im 1. Cap. der Pirke R. Eliezer Josua b. Ch. nebst Jose Hakk. es sind, die der junge Eliezer b. Hyrk. als seine Gastfreunde bezeichnet und die dann Jochanan über seine hilflose Lage aufklären.

[4]) אשרי יולדתכם. In Aboth 2, 8 faßt Jochanan sein Urtheil über Josua b. Chan. in die gleichen Worte אשרי יולדתו zusammen.

[5]) Ein Traum Jochanans wird auch b. Baba bathra 10 a in einer aramäisch abgefaßten Sage erzählt. Einen mystischen Traum J.'s erzählt der „Traktat vom Paradies" (Jellinek, B. Hamm. III, 137).

[6]) S. oben S. 15, A. 4.

darf, ist uns ein zweifelhaft bezeugter über die Pforten der Hölle erhalten[1]) und einer über die Größe des Kosmos, der an Jes. 14, 14 anknüpft[2]). Auf die hier dem Babylonierkönig in den Mund gelegten Worte ergeht eine Himmelsstimme, welche ihm die Vermessenheit seiner Absicht, dem Höchsten gleich zu werden, vorhält und, um Gottes unendliche Erhabenheit über den kurzlebigen Sterblichen ausdrucksvoll zu schildern, eine mit der Maßeinheit von fünfhundert Jahren[3]) rechnende und die einzelnen Körpertheile der Chajjoth des Jechezkelschen Gotteswagens zu immer ungeheuerlicher anwachsenden Zahlenbestimmung benützende Topographie des Weltalls entwirft. Die Unendlichkeit des Weltschöpfers soll der Phantasie durch solche in's Unabsehbare und Undenkbare sich erhebende Raumbestimmung des Kosmos vorstellbar gemacht werden.

Es sei zum Schlusse noch zweier Vorfälle aus dem Leben Jochanan b. Zakkai's gedacht, die ihm Anlaß boten, Stellen der heiligen Schrift zu deuten. Der eine spielt in Jerusalem. Ein Gräber von Cisternen und Höhlen, Simon Sikhna[4]) mit Namen, sagt zu Jochanan: Ich bin so groß wie du, da ich gleich dir mit den Bedürfnissen des Gemeinwesens mich beschäftige. Dagegen erinnert ihn Jochanan daran, daß er in seiner Unkunde des Gesetzes Niemandem sagen könne, ob seine Cisternen den vorschriftsmäßigen Bedingungen entsprechen, also brauchbar seien, und wendet die Worte aus Koheleth 4, 17 in dem Sinne auf ihn an, daß über die bloß äußerlichen Leistungen der Thoren

[1]) Sukka 32 b, Erubin 19 a, tradirt von Rabba b. Mari (s. über ihn Die Ag. der bab. Amoräer, S. 124 ff.). Nach Anderen gehörte der Ausspruch dem Josua b. Levi und wurde von Marion tradirt. Das ברבי ר' בן זכאי, wie die Lesart in Erubin lautet, würde — wenn richtiger als das משום in Sukka — beweisen, daß es eine Sammlung von Aussprüchen aus dem Lehrhause J. b. Zakkai's gab. S. Raschi z. St., Brüll, S. 59.

[2]) Chagiga 13 a, kürzer in Pesachim 94 b, wo die auf die חיות bezüglichen Sätze fehlen.

[3]) S. hierüber besonders j. Berachoth 2 c unten.

[4]) Vielleicht aus der galiläischen Ortschaft Sichni, j. Kohut VI, 53 b.

das Verständniß des Gesetzes gehe[1]). Der andere Vorfall führt uns in die Zeit nach der Zerstörung und in eine Stadt des südlichen Judäa, Maon[2]). Dort sieht Jochanan ein junges jüdisches 46
Weib Gerstenkörner aus dem Miste eines Araberpferdes auflesen, um ihren Hunger zu stillen. Da sagt Jochanan zu seinen ihn begleitenden Schülern: Ich habe mein Leben lang mich angestrengt, um den Satz im Hohenliede (1, 8): „Wenn du keine Einsicht hast, o schönste der Frauen u. s. w." zu verstehen, doch erst jetzt erkenne ich seine Bedeutung: „Ihr wolltet euch Gott nicht unterwerfen, so seid ihr nun den Völkern unterworfen; ihr wolltet nicht Gott einen halben Schekel für den Kopf bezahlen, nun zahlet ihr 15 Schekel der Regierung eurer Feinde; ihr wolltet nicht die Wege und Straßen für die Festwallfahrer ausbessern, so müßt ihr die Wegehäuschen und Wachthürme ausbessern für euere zu ihren Lustgärten ziehenden Bedrücker, und es erfüllt sich an euch die Vorhersagung (Deuteron. 28, 47): Dafür daß du nicht dem Ewigen, deinem Gotte dientest mit Freude und guten Muthes im Ueberfluße, mußt du deinen Feinden dienen in Hunger und Durst und Mangel an Allem!" In dem auf die tiefste Stufe des Elends gesunkenen Weibe sieht Jochanan ein Bild seines unglücklichen Volkes[3]), und in seinen Worten lesen wir den ersten Schmerzensschrei aus der viele Jahrhunderte langen Unterdrückungszeit, welche mit der Zerstörung Jerusalems für Israel angebrochen war[4]).

---

[1]) Koh. r. z. St.

[2]) כבר היה ריב"ז עולה למעון יהודה. S. Josua 15, 55, I Sam. 25, 2, Neubauer, La Géographie du Talmud, p. 121.

[3]) Man erinnert sich der Denkmünzen, welche die Römer nach der Besiegung Judäa's schlagen ließen und welche dies als „zerknirschtes Weib in verzweifelter Stellung unter einem Palmbaum vor einem aufrechtstehenden Krieger" darstellen (Graetz III, 450).

[4]) Mechiltha zu Exod. 19, 1 (61 a b). Diese Version trägt die meisten Merkmale der Ursprünglichkeit an sich; die in Sifrê zu Deut. § 305, der auch die Baraitha in b. Kethub. 66 b (zu dieser vgl. Chaluz III, 14) nahe steht, sowie die Erzählung in Aboth di R. Nathan c 17, hat die Begegnung

IV.

Jochanan b. Zakkai's Zeitgenossen und Schüler.

Unter den Zeugen der Zerstörung des zweiten Tempels wird eine Reihe von Männern genannt, deren Leben und Wirken, gleich dem Jochanan b. Zakkai's, zum größten Theile noch der Zeit vor der Katastrophe angehört und die gleich ihm auf den Trümmern des untergegangenen Staatswesens an dem Aufbau eines nach innen gekehrten, von den Aufregungen des politischen Lebens sich ferne haltenden Judenthums arbeiten. Je weniger uns von diesen Männern an Aussprüchen erhalten ist, um so mehr Aufmerksamkeit verdient dieses Wenige, als Zeugniß der Anschauungsweise einer der denkwürdigsten Epochen in der Geschichte Israels. Die in's agadische Gebiet gehörenden Aussprüche dieser Männer sollen in diesem Capitel vereint behandelt werden, während in den folgenden Capiteln diejenigen Schüler Jochanans einzeln betrachtet werden sollen, die man die Träger der neuern Zeit nennen darf und über deren Thätigkeit wir auch in reichlicherem Maße unterrichtet sind.

1. Zadok.

Als Jochanan b. Zakkai das belagerte Jerusalem verließ, war eine der Bitten, die er an Vespasian stellte [1]), er möge den durch lange Fasten [2]) gänzlich erschöpften Zadok ärztliche

Jochanan b. Zakkai's mit einer andern verknüpft, in welcher die in ihrem Reichthum übermüthige Tochter des berühmten Nakdimon b. Gorion nach der Katastrophe von Eleazar b. Zadok in Akko getroffen wird, der auf sie ebenfalls Hoh. 1, 8 anwendet. Tosefta Kethub. c. 5 Ende, j. Kethub. c. 5 E., b. Kethub. 67 b.

[1]) Gittin 56 b. Nach Echa r. zu 1, 5 stellte Jochanan diese Bitte erst, nachdem Jerusalem erobert war.

[2]) In Echa r. fragt Vespasian, woher das schlechte Aussehen Z.'s komme. Jochanan erwiederte: מן חיליהון דצומייא ותענייתא. Nach Gittin 56 a hatte Z. 40 Jahre lang ob der nahenden Zerstörung gefastet, indem seine Nahrung auf ein Minimum von Feigen beschränkt war. Diese Sage hängt

Hilfe zu Theil werden lassen. Dieser war damals schon im hohen 48
Alter und Jochanan selbst bewies sich ehrerbietig gegen ihn[1]). Berühmt
war eine ergreifende Ansprache, mit der er einst das Volk in Jerusa-
lem zu Thränen gerührt hatte. Eine feierliche Opferhandlung
wurde durch die entsetzliche That eines Priesters unterbrochen,
der einen andern Priester mit seinem Messer durchbohrte, weil er
ihm am Altare zuvorgekommen war[2]). Da stellte sich Zadok,
der anwesend war[3]), auf die Treppe zur Tempelhalle und redete
mit bitterer Ironie zum versammelten Volke: „Höret mich, Brü-
der, Haus Israels! Es heißt in der heiligen Schrift (Deut. 21,1 f):
Wenn ein Erschlagener gefunden wird auf dem Felde, so soll
man die Entfernung von den umliegenden Städten messen.
Kommet, lasset uns messen, wem die Kalbin des Sühneaktes zu
bringen obliegt, dem Heiligthum oder der Vorhalle[4])!“ — Zadok,
der ursprünglich der Schule Schammai's angehört hatte, schloß
sich in der Praxis den Hilleliten an; auch seinen Wahlspruch be- 49

wie schon Juchasin bemerkt, mit der von Jochanan b. Z. zusammen, der 40 Jahre vorher die Zerstörung des Heiligthumes voraussah (oben S. 23).

[1]) Echa r. l. l.

[2]) Sifrê zu Num 35, 34 (§ 161). Tosefta Joma 1, 12 und Schebuoth 1, 4, j. Joma 39 d, b. Joma 23 a. Nur nach Tos. Scheb. ist der Mörder Bruder des Ermordeten (שני אחים כהנים), was vielleicht eine Reminiscenz an einen Vorfall aus der Perserzeit ist, wo Jojada's, des Hohepriesters Sohn, Jochanan seinen jüngern Bruder Josua, den Günstling des Bagoses (Bagoas), der ihm die Nachfolge streitig macht, im Heiligthum ermordete. Josephus, Antiqu. XI, 7, 2.

[3]) Zadok war selbst Priester, s. Büchler, Die Priester und der Cultus, S. 126, Anm. 1.

[4]) בואו ונמדוד על מי ראוי להביא את העגלה על ההיכל או על העזרה. So Sifrê und Tosefta Joma; Tos. Scheb. אנו להיכן נמדוד להיכל או לעזרה: j. Joma אנו מאיכן לנו למוד מן ההיכל או מן העזרות; Babli: אנו על מי להביא עגלה על העיר או על העזרות. Nach der letztangeführten Lesart vertritt die Stadt das Volk, die Hallen die Priester, in den anderen Lesearten sind diese mit dem Heiligthum, das Volk mit den Hallen, wohin es Zutritt hatte, gemeint. Der Sinn der Frage ist: Trägt an solcher Unthat die Entartung der Priester oder die Verwilderung des Volkes die Schuld?

gründete er mit einem Spruche Hillels [1]). Derselbe lautet: Mache die Lehre nicht zu einer Krone, um dich damit groß zu machen, noch zu einem Spaten, um damit zu graben [2])! — Diese strenge Denkart bekundete er auch bei einem Mahle, das Gamliel II in Jabne den Gelehrten gab, wobei er sie selbst stehend bediente. Eliezer b. Hyrkanos wies den ihm vom Patriarchen gereichten Becher bescheiden zurück, Josua ben Chananja nahm ihn an, wies aber auf das Beispiel Abrahams hin, der ebenfalls stehend seinen Gästen aufwartete. Da redete sie Zadok unwillig an: „Ihr lasset Gottes Ehre und bemühet euch um die Ehre eines Sterblichen! Der Heilige, gelobt sei er, auf dessen Wort die Welt entstand, läßt Winde wehen, Wolken aufsteigen, Regen herunterkommen, Pflanzen wachsen und bereitet den Tisch eines jeden Einzelnen, sollte Gamliel uns nicht bedienen dürfen [3])?" Dieser Freimuth ist um so mehr hervorzuheben, als Zadok viel in Gamliels Hause verkehrte und in seinem Gerichtshofe einen hohen Rang einnahm [4]).

Eine spätere Quelle [5]) läßt Zadok den zerstörten Tempel besuchen und den kühnen Vorwurf zum Himmel senden: Herr der Welt, mein Vater im Himmel, du hast deine Stadt zerstören, den

---

[1]) S. oben S. 4 f.

[2]) Aboth 4, 5. Bloß der Inhalt des Spruches hat seine Anreihung an die vorhergegangenen Sprüche späterer Tannaiten verursacht. S. noch unten S. 48, A. 3.

[3]) Sifrê zu Deut. § 38, b. Kidd. 32 b. Die Variante ר' יצחק an der ersten Stelle ist wahrscheinlich dadurch entstanden, daß diese Erzählung durch R. Jizchak, einen Tanna der nachhadrianischen Zeit, vorgetragen wurde, wie aus Mechiltha zu Exod. 18, 12 (59 a) ersichtlich (דרש ר' יצחק). Möglicherweise ist die Variante יצחק nur auf Verschreibung aus צדוק zurückzuführen (vgl. oben S. 17, Anm. 4). Eine solche Verwechselung von ר' צדוק mit ר' יצחק aus gaonäischer Zeit erwähnt — worauf mich S. J. Halberstam aufmerksam machte — Rapoport in seiner Einleitung zu תשובות גאונים קדמונים (Berl. 1848), p. 9 a. Bemerkenswerth ist, daß die Version der Mech. ziemlich von den anderen abweicht. In einer sehr jungen Version der Erzählung, Midr. Mischle zu 9, 2, sind die Worte Zadoks Gamliel selbst in den Mund gelegt.

[4]) Frankel 71, Derenbourg 342 f.

[5]) Tanna dibê Elija I, c 30 g. A.

Tempel verbrennen lassen und bleibst ruhig und unbekümmert! Hierauf sei er eingeschlummert und habe im Traume Gott und seine Engelschaaren über Jerusalem trauern gesehen. Eine andere junge Midraschcompilation, Pirke R. Eliezer, schreibt ihm verschiedene agadische Aussprüche zu [1]), die aber, gleich denen anderer Autoritäten in diesem Buche, als apokryph anzusehen sind.

2. Eleazar b. Zadok.

Zadoks Sohn Eleazar (oder Eliezer) war schon während der letzten Jahrzehnte des zweiten Tempels ein angesehener Mann, der mit Abba Saul b. Batnith, dem Tradenten einer epigrammatischen Charakteristik einiger priesterlicher Familien [2]), gemeinschaftlich in Jerusalem Handel trieb [3]) und einmal die 51

[1]) Ueber die Habdala am Ausgang des Sabbath, mit Deutung von Levit. 20, 26 (statt להיות לי סגלה wird והייתם לי aus Exod. 19, 5 citirt), c. 20; über die Nachkommen der Riesen (Gen. 6, 4), c. 22; über die Opfer Kains und Abels, c. 21; über die Sündfluth, c. 23; Noachs Gebet in der Arche, c. 23.

[2]) Pesach. 57 a. S. Derenbourg, S. 233, Geiger, Urschrift 110. In Tos. Menachoth, c. 13 Ende, heißt der Urheber dieser Charakteristik, in dessen Namen Abba Saul sie tradirt, nicht אבא יוסף בן חנין, sondern אבא יוסי בן יוחנן איש ירושלם (vgl. auch Jebamoth 53 b), was offenbar auf Verwechslung mit dem Jose b. Jochanan aus Jerusalem der Mischna Aboth 1, 4 beruht. In Tos. Erubin, Ende, ist es אבא יוסי בן חנין, der von acht dort aufgezählten Abschnitten des Religionsgesetzes sagt: אלו שמונה מקצועי תורה גופי הלכות. — In Sifré zu Num. 5, 15 (§ 8) und b. Sota 20 b lesen wir drei controverse Meinungen zu dieser Stelle, die erste von Abba Jose b. Chanin, die zweite von Eliezer b. Jizchak, aus dem Süden, die dritte von Ismael: die ersten beiden sind also ältere Tannaiten. Indessen tradirt ein Abba Jose b. Chanin in Jebamoth l. l. im Namen Meir's. Es ist möglich, daß man auch Pesach. 57 a und Tos. Menach. 13, Abba Jose b. Ch. als Tradenten und Abba Saul b. Batnith als Urheber des Satzes anzunehmen hat, daß also die Namen umzustellen wären. Im Namen Samuels des Kleinen tradirt Abba Jose b. Ch., Derech erez zûta c. 9 Ende. S. auch Büchler, Die Priester und der Cultus, S. 30.

[3]) S. unten S. 50, Anm.

Synagoge der Alexandriner daselbst ankaufte, um sie zu Privatzwecken zu benutzen [1]). Er erzählte später, wie er mit Anderen über Gräber gestiegen sei, um den Anblick israelitischer Könige zu haben [2]), unter denen Agrippa I (starb 44) und Herodes II (st. 49) gemeint sein können. Viele Angaben über religiöse und gesellschaftliche Bräuche der Jerusalemier, sowie auch Erklärungen alter Halachasätze hat die Tradition ihm zu danken [3]). — Als sein Vater Zadok durch die Vermittlung Jochanan b. Zakkai's von den Aerzten geheilt wurde, sagte ihm Eleazar [4]): „Vater, gieb ihnen ihren Lohn in dieser Welt, damit sie kein Verdienst in der kommenden Welt durch dich haben!" Zadok habe sie hierauf mit einer Fingerrechnungs-Methode [5]) und einer Wage entlohnt. — In Akko sah El. b. Z. die Tochter des reichen Nikodemos b. Gorion Gerste unter den Hufen der Pferde auflesen und wendete auf sie die Worte im Hoh. 1, 8 ebenso an [6]), wie es Jochanan b. Zakkai bei ähnlicher Gelegenheit gethan haben soll [7]). Die Tochter eines hervorragenden Mannes, Mirjam die Tochter des Simon b. Gorion [8]), sah er ebenfalls in Akko, mit

[1]) Tos. Megilla 3, 6, j. Meg. 73 d; berichtet von Jeh. b. Jlai.

[2]) Berach. 19 b.

[3]) S. Frankel 98 f., Weiß II, 121.

[4]) Echa r. zu 1, 5.

[5]) Vgl. Löw im Kaufmanns-Gedenkbuch S. 81; Die Ag. d. pal. Am. I, 310, 5, III, 228, 4.

[6]) Tos. Keth. c. 4 Ende, b. Keth. 67 a, Echa r. zu 1, 16: אמר ר' אלעזר בר צדוק אראה בנחמה שראיתיה שמלקטת שעורים מתחת טלפי סוסים בעכו וקראתי עליה את המקרא הזה אם לא תדעי. In jer. Keth. c. 5 Ende (30 b c) sagt er das in Bezug auf Martha, die Tochter des Boethos und citirt nebst Hoh. 1, 8 auch Deut. 28, 50, Das beruht auf Vermengung mit einer andern Erzählung, in welcher Jochanan b. Zakkai den letztern Bibelvers an Martha, die Tochter B.'s anwendet, Gittin 56 a. In Pesikta r. c. 29 g. E. (140 a) ist es Zadok, der die Tochter des Nikodemos b. G. in Akko sieht, zugleich wird berichtet, Z. habe sie während der Hungersnoth mit ihrem Vater betteln gesehen. S. noch Steinschneider, Apologetische und polemische Litteratur, S. 264, Anm. 54, 55.

[7]) S. oben S. 42.

[8]) Simon b. Gorion ist möglicherweise identisch mit dem Zelotenführer Simon b. Giora, der in die Gewalt der Römer kam, als Titus

ihren Haaren an den Schweif eines Pferdes gebunden, und er wendete auf sie die Worte in Deut. 28, 56 „die Zarte und Verweichlichte . . .“ an [1]).

Eleazar b. Zadok's Wahlspruch war im Geiste seines Vaters gehalten: Uebe die Worte der Lehre um ihrer Ausübung willen, — als Selbstzweck — und rede von ihnen um ihrer selbst willen [2])! Dies zu begründen, sagte er: Wenn das Leben des Königs Belsazar, weil er sich der heiligen Gefäße bediente, die aber als profane gelten müssen (nach Ezech. 7, 22), aus dieser und aus der kommenden Welt entwurzelt wurde, wie verdient erst aus beiden Welten entwurzelt zu werden, das Leben desjenigen, der die heiligen Geräthe mißbraucht, mit denen diese und 53
die kommende Welt erschaffen wurde [3])! — Das Verhältniß der

---

seinen Siegeszug an der Küste des Mittelmeeres hielt (Josephus, Bellum Jud. 7, 2). Wenn seine Tochter mit ihm war, so kann sie El. b. Zadok leicht als Gefangene in Akko gesehen haben.

[1]) J Kethub. c. 5 Ende: אראה בנחמה אם לא ראיתיה קשורה בזנב הסוס בעכו וקראתי עליה המקרא הזה הרכה והענוגה. In Echa r. zu 1, 16 ist diese Erzählung auf Mirjam b. Boethos übertragen, durch Verwechselung mit Martha b. B. (s. S. 51 A. 7). Auch sonstige Abweichungen nehmen wir dort war; El. b. Zadok sagt: אראה בנחמה אם לא ראיתי שקשרו שערותיה בזנבי סיסיהם של ערביים והיו מריצים לה מירושלים ועד לוד וקראתי עליה הפסוק הזה הרכה והענוגה.

[2]) עשה דברים לשם פעולתם דבר בהם לשמם, Sifrê zu Deut. 11, 2, §. 18 E. — In Aboth di R. Nathan, 2. Version, c. 34 (p. 74) ist E. b. Z. zugeschrieben, was nach M. Aboth 3, 3 (s. II, 88 f.) Simon b. Jochai gehört.

[3]) Ib. In b. Nedarim 62 a ist der zweite Satz durch die Worte קל וחומר als Begründung an den ersten geknüpft. Dieser selbst ist durch die Sentenz Zadok's erweitert und lautet: עשה דברים לשם פועלם ודבר בהם לשמם. Der Schluß des zweiten Satzes lautet auch demgemäß: אל תעשם עטרה להתגדל בהם ואל תעשם קורדום לחיות עודר בו. המשתמש בכתרה של תורה עאכ״ו. Die Variante לשם פועלם wird von den Commentatoren mit der Beziehung auf Gott erklärt; doch ist der Ausdruck wohl identisch mit der Femininform des Sifrê, also zu lesen: לשם פְּעָלָם. Bachja zu Beginn der Einleitung seiner „Herzenspflichten“ citirt: עשה דברים לפעלם. In Derech erez zûta, c. 2, wo der Satz anonym und sonst wenig anders als in Babli steht, heißt es ebenfalls לשם פעולתם. Die Worte אל תעשם, mit denen Zadok's Sentenz, Aboth 4, 5 (s. oben S. 49) beginnt, befremden an der Spitze derselben durch

beiden Welten, des irdischen und des zukünftigen Lebens, zu einander bildete auch den Gegenstand eines andern, von ihm erhaltenen Satzes: „Der Fromme in dieser Welt gleicht dem Baume, der im Ganzen auf reinem Orte steht, dessen Laub aber nach einem unreinen Orte hinneigt; wird das Laub abgeschnitten, so bleibt der Baum im Ganzen auf reinem Orte. So bringt der Heilige, gelobt sei er, Heimsuchungen über die Frommen in dieser Welt, damit sie die kommende Welt dereinst erben, wie es gesagt ist (Hiob 8, 7): „Dein Anfang wird gering, deine Zukunft aber wird sehr groß sein." Der Frevler hingegen gleicht in dieser Welt dem Baume, der ganz auf unreinem Orte steht, dessen Laub nur zu reinem Orte hinneigt: wird das Laub abgeschnitten, so bleibt der Baum im Ganzen auf unreinem Orte stehen. So läßt Gott den Frevlern in dieser Welt Glück in Fülle zuströmen, um sie dann aus dem Leben zu stoßen und die unterste Stufe — der Hölle — erben zu lassen, wie es gesagt ist (Prov. 14, 12): „Mancher Weg ist eben vor dem Manne, aber sein Ende sind Todespfade"[1]).

Erwähnung verdienen noch eine Bemerkung El. b. Zadok's zu Ez. 3, 22[2]) und drei Antworten, die er auf die Fragen seiner Schüler über gewisse Erfahrungen des Alltaglebens ertheilt.[3]) Doch ist es zweifelhaft, ob an diesen Stellen nicht sein gleichnamiger Enkel als Autor anzunehmen ist. Denn die Annahme eines jüngern Eleazar b. Zadok in der nachhadrianischen Zeit

---

das Objektssuffix, ohne daß ein Substantiv, worauf es sich bezöge, vorausgegangen wäre. In dem Zusammenhange des vorliegenden Satzes hingegen ist das Suffix durch die vorgenannten דברים erklärt. Daraus wäre als Schlußfolgerung zu entnehmen, daß der Satz ursprünglich diejenige Gestalt hatte, in der wir ihn im Babli (und Derech erez zûta) finden, daß er wohl von El. b. Zadok ausgesprochen wurde, aber im Namen seines Vaters, von dem einen Theil des Satzes der Aboth-Tractat mittheilt. Mit Rücksicht hierauf mag wol in Sifrê gerade dieser Theil weggelassen worden sein.

[1]) Kidduschin 40 b, kürzer in Ab. di R. Nathan c. 39, namentlich mit Weglassung der Bibelstellen.

[2]) Mechiltha zu Anfang.

[3]) Horajoth 13 a unten. S. unten, II. 277, 1.

ist unabweisbar [1]), und als Mittelglied zwischen beiden wird ein Zadok genannt, der chronologisch sich sehr gut zwischen beide eingefügt und als dessen Vater Eleazar b. Zadok I bezeichnet wird [2]).

[1]) Frankel 98, 178.

[2]) Was in der Mischna Beza 3, 8 von Abba Saul b. Batnith (Sohn einer botanäischen Proselytin, nach Derenbourg 223) berichtet wird er habe in seinem Laden die Maße schon am Vorabend des Festes mit Wei,= gefüllt, um sie am Festtage den Kunden geben zu können, das ist nach Ton festa, Jôm tôb 3, 8, und der Bar. in j. Beza 62 b dahin zu ergänzen, daß= er dies gemeinsam mit El. b. Zadok that (Brüll 60 citirt falsch חכמים גדולים, statt חנונין). Wenn nun an einer andern Stelle der Mischna (Sabbath 24, 5) erzählt wird, daß Abba Saul b. Batnith in Gemeinschaft mit dem „Vater des Rabbi Zadok" eine sabbathgesetzliche Verfügung trafen, so ist nicht schwer einzusehen, daß dieser „Vater Zadoks" nicht etwa Vater des berühmten Za= dok sein kann, sondern identisch mit El. b. Zadok ist. Dieser hatte dennoch einen Sohn, der den Namen des Großvaters trug, und als dessen Vater er bisweilen bezeichnet wurde. Diese Annahme wird auch durch eine Notiz in Moed Katon 20 a (vgl. Nazir 44 a) bestätigt, nach welcher der „Vater Za dok" zu Ginzak (Gazaka) in Medien gestorben wäre; sein Sohn Z. habe die Nachricht erst nach drei Jahren erhalten und Elisa b. Abuja und die Gelehrten, die bei ihnen waren, gefragt, ob er noch die rituelle Trauer zu halten habe. Der Zadok, welcher Elisa b. Abuja, den nachher so traurig be= rühmt gewordenen Lehrer Meirs befragt, kann nicht der greise Zeitgenoss Jochanan b. Zakkai's gewesen sei, sondern dessen Enkel, und sein Vater wird hier ebenso wie in der angeführten Mischna als Vater Zadok's bezeichnet wird. Dieser Zadok II. war es wohl auch, dessen Widerstandskraft durch Verführung von der Sage verherrlicht ward (Kidd. 40 a; in anderer Ver= sion Ab. d. R. Nathan c. 16). Sein Sohn war der schon von Juchasin (p 26 ed. Filipp.) vermuthete El. b. Zadok II, der im Namen Meir's tradirte (M. Kilaim 7, 2), der mit dem nachmaligen Patriarchen Jehuda I. verkehrt (Tos. Sukka 2, 2, j. Sanhedrin 24 b) und bei dem Aibo, der Vater Rab's sich aufhielt (b. Sukka 44 b). So wie Eleazar b. Zadok I., nach Moed Kat. l. l., nach Babylonien ging und dort starb, so hielt sich auch, nach b. Sukka l. l., sein Enkel lange in Babylonien auf, da man an dieser Stelle nicht an den Großvater denken darf. Nach Chullin 56 b gäbe es noch einen dritten Zadok, der mit Simai, dem Schüler Rabbi's verkehrte und schon zu den Halbtannaiten gerechnet wird. Vielleicht war dieser des zweiten El. b. Zadok Sohn, und das Geschlecht und der Name Zadok's, des Jerusalemier's, hätte sich demnach bis zum Anfang des dritten Jahrhundert's erhalten. Bei den dargelegten genealogischen Verhältnissen der beiden El. b. Zadok ist es

3. Chanina, der Vorsteher der Priesterschaft.

Chanina [1]) nahm, wie der seinem Namen stets beigesetzte Titel bezeugt, die dem Hohepriester zunächst stehende Würde beim Heiligthume [2]) ein und hat seinen Namen in der Tradition besonders durch Ueberlieferungen aus dem Ritus des Tempels verewigt [3]). Er war aber nicht bloß Nachkomme, sondern auch „Schüler Aharons", in dem Sinne, wie es Hillel empfohlen hatte, und er verherrlichte in einer Zeit des Kampfes den Frieden mit folgendem Ausspruche [4]): „Groß ist der Friede; denn er wird der ganzen Schöpfung gleichgestellt in den Worten des Propheten (Jes. 45,7): „Er bildet den Frieden und schafft das Böse; ich, der Ewige, schaffe dies Alles" [5]). — Das letzte Wort des Priestersegens (Num. 6, 26) erklärte er dahin, daß damit der Friede im Hause gemeint sei [6]). Auch in politischer Hinsicht gehörte er der Friedenspartei an, er sah in der Autorität der bestehenden Re-

---

unnötig, mit Frankel anzunehmen, daß der Erstere Eliezer, der Andere Eleazar geheißen habe, umsoweniger, als dies nur mit fortwährenden Correcturen durchzuführen ist. Vielmehr alterniren die beiden Namen auch sonst mit einander, auch bei anderen Autoren, die einen von ihnen trugen. — Ganz verschieden und auf Grund von nicht überzeugenden Correcturen hat Graetz (Monatsschrift 1881, p. 486 f.) die Lebenszeit Eleazar b. Zadok's I bestimmt.

[1]) Auch Chananja, חנניה geschrieben. S. Rabbinowicz Dikduke Sofr. zu Taanith, S. 68. — Die 2. Version der Ab. di R. N. c. 32 Anf. (S. 68) hat sogar נחוניא.

[2]) Er selbst über eine damit verbundene Funktion, Joma 39 a.

[3]) Frankel 59, Weiß I, 192. — S. auch Büchler, Die Priester S. 116.

[4]) Sifrê zu Numeri § 42, Falk. z. St. (wo statt des unrichtigen יצר ' אור ובורא ח' הרים ובורא רוח aus Amos 4, 13 richtig ' steht.

[5]) Es scheint, daß Chanina diejenige Gestalt dieses Verses vor Augen hatte, die er in der ersten vor dem Scheme zu sprechenden Benediktion über das Licht angenommen hat: עושה שלום ובורא הכל, wo also הכל, das All dem Frieden parallel ist. Diese Veränderung des רע in הכל wird im Talmud (b. Berach. 11 b) mit der Formel massoretischer Varianten angeführt: כתיב רע וקרינן הכל.

[6]) Sifrê z. St., § 42 Anf. In Num. r. c. 11 fehlt dieser Satz.

gierung eine sociale Notwendigkeit und sagte, wahrscheinlich mit Beziehung auf die Verwilderung seiner Zeit: „Bete für das Wohl der Regierung [1]); denn wäre nicht die Furcht vor ihr, Einer würde den Andern lebendig verschlingen [2])." Im Studium der göttlichen Lehre sah er das Schutzmittel gegen alle Anfechtungen und gegen die Not der Zeit. Er lehrte [3]): „Wer die Worte der Lehre in sein Herz aufnimmt, der bleibt frei von dem Nachsinnen, das Krieg, Hungersnot, Thorheit, Unzucht, böser Trieb, nichtige Dinge und das Joch der Menschenmacht verursachen, wie es im Buche der Psalmen durch David, den König von Israel geschrieben ist, daß die Gebote Gottes das Herz erfreuen und die Augen erleuchten (Ps. 19, 9); wer aber in sein Herz die Worte der Lehre nicht aufnimmt, den wird das Nachsinnen, das allen diesen Ursachen entstammt, beunruhigen, wie es im Deuteronomium durch unsern Lehrer Moses geschrieben ist: Dafür, daß du dem Ewigen, deinem Gotte nicht dientest mit Freude u. s. w. (Deut. 28, 47 f.)." Chanina berührt sich in der Anwendung dieses Satzes mit Jochanan b. Zakkai [4]); aber auch gleich diesem sieht er in einem der ersten Sätze des Hohenliedes das Schicksal seines unglücklichen Volkes angedeutet. Er sagte: [5]) „Sehet mich nicht an, . . . die Söhne meiner Mutter erzürnten sich gegen mich" (Hoh. 1, 6), das weist auf die Vornehmen Juda's [6]) hin, welche das Joch Gottes von sich abwarfen und in

---

[1]) In der zweiten Version der Ab. di R. N. (S. 68) ist hier eingefügt: שהיא שולטת בנו כל הימים. Vielleicht muß es heißen ....שתהא, und der Satz giebt den Inhalt des Gebetes an.

[2]) Aboth. 3, 2. Der Ausdruck חיים בלעו ist dem in Prov. 1, 12 nachgebildet. — S. Frankel, Mon. 1852, S. 419.

[3]) Aboth di R. Nathan c. 20 (S. 7).

[4]) S. oben S. 42.

[5]) Aboth di R. Nathan l. l.

[6]) בולאות שביהודה. Dies ist der hebr. gebildete Plural des griechischen בולי, βουλή, doch bedeutet das Wort hier nicht die Rathsversammlungen, sondern die einzelnen Mitglieder derselben, die Rathsherren, die sonst בוליוטים βουλευτής, genannt werden. Daß hier wirklich von den einzelnen Personen, nicht aber von Körperschaften geredet wird, zeigt der zu Grunde liegende

Folge dessen dem Joche menschlicher Macht sich unterwerfen mußten[1]). — Nach der Zerstörung gab er eine religionsgesetzliche Entscheidung, in welcher der Schmerz ob des verlorenen Heiligthums über den starren Ritualismus siegte. Gegenüber der Ansicht, daß die zu einem rituellen Reinigungsbade Verpflichteten dies auch am 9. Ab, trotz der Trauer- und Festtages, zu nehmen hätten, machte er geltend, daß das Haus Gottes so viel werth sei, um seinetwegen ein Reinigungsbad im Jahre zu verlieren[2]).

Bibelsatz, in welchem בני אמי die Söhne meiner Mutter, das heißt nach dem bekannten Midraschkanon zum Hohenliede בני אמתי, die Söhne der Nation, als die vornehmsten Mitglieder derselben aufgefaßt werden. Ganz so erklärte im 3. Jahrhundert Samuel b. Nachman die Worte לשוא הכיתי את בניכם (Jer. 2, 30) mit dem Hinweise auf 24 Rathsherren, vornehme Männer im Süden (Judäa's), welche zu Grunde gegangen wären, weil sie unnötigerweise schwuren, wenn auch ohne Meineid: כ״ד בוליות היו בדרום וכולם חרבו משום שבועת שוא, j. Nedar. 38 a, j. Schebuoth 34 d. Auch hier sind die Vornehmen unter den „Söhnen" des Textes gemeint. Auf die בולאות שביהודה wurden auch die Worte in Lev. 26, 19 gedeutet: „Ich zerbreche den Stolz euerer Macht", b. Gittin 37 a, wo Raschi's Erklärung עשירים gegen Levy, Talm. Wörterbuch I, 199 b, aufrechtzuhalten ist. Man sieht dies deutlich in der Erklärung des Sifrâ zu dieser Stelle (111 d), wonach hier die Vornehmen gemeint seien, die den Stolz Israels bilden, wie Pappus und Julianus (s. Graetz IV², 445, Derenbourg 407). Daß בולאות oder בוליטין nicht strikt als Rathsherren zu nehmen sind, sieht man auch daraus, daß die drei berühmten reichen Männer der letzten Tage Jerusalems in den palästinensischen Quellen mit dem letztern Ausdrucke bezeichnet werden und in der babylonischen Tradition (Gittin 56 a) dafür עתירין (= עשירים) gesetzt wird.

[1]) Ich kann in diesem Ausspruche durchaus nicht den Sinn finden, welchen Weiß (I, 191) hineinlegt, als ob Chanina darin, mit seinen sonstigen Ansichten im Widerspruche, zelotischer Gesinnung Ausdruck geliehen habe.

[2]) Taan. 13 a: כדי הוא בית אלהינו לאבד עליו טבילה אחת בשנה In j. Beza 61 b: שיאבדו עליו הכהנים טבילה אחת . . . ., als ob es sich bloß um das Reinigungsbad der Priester gehandelt hätte; es ist jedoch möglich, daß הכהנים aus dem Titel Chanina's irrthümlich in seinen Satz eingedrungen ist. — In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 26 (S. 53) wird unserem Chanina, der anderwärts im Namen Simon b. Eleazars (II, 128) stehende Ausspruch zugeschrieben. — S. noch oben S. 23, Anm. 2.

4. Nechunja b. Hakkana.

Dieselbe Anschauung, welche Chanina, der Vorsteher der Priesterschaft, über den Gegensatz zwischen Gottes Herrschaft durch seine Lehre und der Herrschaft menschlicher Macht ausgesprochen hat, finden wir mit ähnlichen Worten in dem Wahlspruche seines Zeitgenossen, des Nechunja b. Hakkana [1]) wieder: „Wer das Joch der Lehre auf sich nimmt, den befreit man von dem Joche des Weltlebens, und wer das Joch der Lehre von sich abwirft, dem legt man das Joch des Weltlebens auf [2])." An einer andern 59
Stelle der Mischna [3]) wird von Nechunja erzählt, er habe sowol beim Eintritte ins Lehrhaus als beim Hinausgehen aus demselben ein kurzes Gebet gesprochen und, von seinen Schülern darüber befragt, erwiedert: Wenn ich hineingehe, bete ich, daß kein Anstoß durch mich entstehe, und wenn ich hinausgehe, danke ich Gott für das mir gewordene Lebensloos. Die Gebete selbst, in zwei nur unwesentlich abweichenden Versionen erhalten [4]), sind charakteristisch für den Mann und seine Zeit. Das eine lautet: „Es sei dein Wille, mein Gott und Gott meiner Väter, daß ich nicht auffahrend sei gegen meine Collegen und meine Collegen nicht

---

[1]) Der Name נחוניה ist die vollständigere Form von חוניה, Onias. בן הקנה erklärt Geiger, durch eine Variante הקנא unterstützt, mit „Sohn des Zeloten" (Jüd. Zeitschrift II, 38, Nachg. Schriften IV, 334; vgl. Derenburg 386). — In der Mechiltha zu Deut. 26, 9 (ed. Hoffmann, S. 29) findet sich eine Anekdote, in welcher N. b. H. als (sic) איש אמהום bezeichnet wird (aus Emaus) und den Besuch Josua b. Chananja's empfängt.

[2]) Aboth 3, 5: כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול דרך ארץ. וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול דרך ארץ. In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 32 Anf. (S. 68) steht vor עול דרך ארץ auch עול מלכות. Vgl. in den beiden Sätzen Chaninas in Ab. di R. N. c. 20 (oben S. 52) die Ausdrücke נותנין לו — שפרקו עולו של הקב"ה מעליהם, עול בשר ודם, מבטלין ממנו.

[3]) Berachoth 4, 2.

[4]) J. Berach. 7 d, b. Berach. 28 b (vgl. Geiger, J. Z. VIII, 293). Der folgenden Uebersetzung liegt die Version des Jeruschalmi zu Grunde. — S. zur Ergänzung des Berichtes über N. b. H.'s Gebet Ag. d. pal. Am. II, 12, 6.

auffahrend gegen mich [1]), daß wir das Unreine nicht für rein, das Reine nicht für unrein erklären, daß wir das Erlaubte nicht für verboten, das Verbotene nicht für erlaubt ausgeben, so daß ich beschämt dastünde in dieser und in der kommenden Welt!" Das Dankgebet lautet: „Ich danke dir, mein Gott und Gott meiner Väter, daß du mir mein Lebensloos unter denen gegeben hast, die in den Lehrhäusern und Bethäusern sitzen und nicht unter denen, die in Theater und Circus sitzen [2]); denn ich bemühe mich und auch sie bemühen sich, ich harre aus und auch sie harren aus, aber ich bemühe mich, um das Paradies zu erben [3]), sie bemühen sich um des Abgrunds des Verderbens willen [4])." Die Würde der Lehre bedingte ihm auch die Würde der mit ihr sich Beschäftigenden. Als seine Schüler ihn fragten, wodurch er ein so hohes Alter erreicht habe, antwortete er [5]): „Ich habe niemals eine Ehre gesucht in der Beschämung meiner Collegen, ich habe nie einen bösen Wunsch gegen meine Collegen mit auf mein Nachtlager genommen und ich war freigebig mit meinem Vermögen." — Der berühmteste seiner Schüler war Ismael b. Elischa. Dieser hat, so tradiert im dritten Jahrhundert Jochanan [6]), in seiner Schriftauslegung mit Vorliebe die Regel vom Allgemeinen und Besondern, welche übrigens schon

[1]) שלא אקפיד כנגד חברי ולא חברי יקפידו כנגדי. Schammai wird als קפדן bezeichnet, während Hillel ענותן war (Sabb. 30 b). Vgl. auch in des Letzteren Sentenz (Aboth 2, 5): ולא הקפדן מלמד.

[2]) Theater und Circus wurden schon von Hillel agadisch benutzt (S. 7). In Sifrâ zu den Worten „in ihren Satzungen sollt ihr nicht gehen" (Lev. 18, 2) finden wir eine anonyme, wahrscheinlich alte Deutung, dies Verbot betreffe die heidnischen Institutionen (נימוסות) des Theaters, des Circus und des Stadion.

[3]) Vgl. den Satz El. b. Zadoks über Fromme und Frevler, S. 49.

[4]) Jer. fügt den Hinweis auf Psalm 16, 10 hinzu. Weiß, II, 73, faßt ohne Grund die so speciellen Gelegenheitsgebete N. b. Hakkana's als Opposition gegen das von Gamliel II angeordnete dreimal täglich zu wiederholende Pflichtgebet auf.

[5]) Megilla 28 a.

[6]) Schebuoth 26 a.

unter den sieben Regeln Hillels vorkömmt, angewendet, nach dem Beispiele seines Lehrers Nechunja, der diese Regel durch die ganze Schrift durchführte. Doch hat sich außer einem vereinzelten Falle [1]) kein Beispiel der halachischen Exegese Nechunjas erhalten. Seiner Deutung zu Prov. 14, 34 wurde schon oben [2]) Erwähnung gethan.

Aus dem Verhältnisse Ismaels zu Nechunja b. Hakkana erklärt sich die hervorragende Stelle, welche späterhin die jüdische Geheimlehre dem Letztern zuwies. Da Ismael in der nachtalmudischen älteren Mystik als Hauptvertreter ihrer Lehren gefeiert ward, machte man Nechunja b. Hakkana auch auf diesem Gebiete zu seinem Meister, um so eher, als der Name des in die Tempelzeit hineinragenden Tannaiten den Nimbus des Alterthums, mit dem man die Geheimlehre bekleidete, noch erhöhte. 61
In dem auch nach Ismael benannten theosophischen Midrasch Hechaloth rabbathi [3]), tradirt J. sehr oft in seinem Namen [4]). Ihm selbst wurde das kabbalistische Buch Bahir zugeschrieben, sowie das bekannte, sogar in die tägliche Gebetordnung aufgenommene Gebet des Nechunja b. Hakkana [5]).

---

[1]) Megilla l. l. Siehe jedoch hierüber unt. S. 59, A. 2.

[2]) S. S. 34, Anm. 4.

[3]) Herausgegeben von Jellinek in Beth Hammidrasch, B. III, S. 83—108. S. das. Einl. S. XX ff.

[4]) S. 4, 5; 5, 2; 13, 1; 13, 3 (אמר לי נחוניא בן הקנה); 15, 1; 18, 6; 19, 2 (כך אבר ר״נ בן הקנה רבי); 21, 1 (א״ר ישמעאל הלכתי וכעסתי), hier muß offenbar nach בן ergänzt werden: הקנה). An der letztern Stelle sehen wir Nechunja als den Meister aller „Helden der Lehre", die sich vor ihn versammeln, während seine Vorträge von Schreibern aufgezeichnet werden. An einer andern Stelle werden einige, meist durch ihr Martyrium bekannte Tannaiten in anachronistischer Weise aufgezählt, welche, wie Ismael berichtet, vor dem Meister saßen, ר׳ נחוניא בן הקנה יושב ומסדר לפניהם את כל דברי המרכבה. — In einer andern pseudepigraphischen Midrasch, Pirke R. Eliezer, c. 43, wird Nech. b. Hak. ein Satz über die Macht der Buße zugeschrieben, welche an Pharao, dem Unterdrücker Israels nachgewiesen wird, der nachher zum König von Ninive geworden sei, von dem das Buch Jona spricht.

[5]) S. Steinschneider, Catal. Bodl. col. 2055 ff., Ltblt. d. Or. VI, 182. Ueber das Buch Bahir s. Groß in Graetz Monatsschrift 1881,

5. Nachum aus Gimzô.

So wie Ismael von Nechunja b. Hakkana die exegetische Methode des „Allgemeinen und Besondern" annahm, so lernte Ismaels halachischer Opponent, Akiba von seinem Meister Nachum aus Gimzô [1] die Regel des Einbeziehens und Ausschließens durch das ganze schriftliche Gesetz anzuwenden [2]. Dies bezog sich besonders auf die hebräischen Partikeln, auch solche, denen nach dem gewöhnlichen Wortsinne des Textes keine besondere Bedeutung zukäme. Einmal sagte Ismael zu Akiba [3]: „Nachdem du 22 Jahre lang Schüler des Nachum aus Gimzô warst, der die Partikeln אך und רק als etwas ausschließend, die Partikeln גם und את als etwas einbeziehend erklärte [4], sage mir, was bedeutet das את im ersten Satze der Thora?" Akiba antwortete: Wenn die hebräischen Worte für „Himmel und Erde" ohne das Accusativ-Wörtchen nach dem Worte für Gott stünden,

S. 557 ff., Neubauer in Jewish Q. Review IV, 358. — S. auch noch den Artikel Benjacobs über אגרת הסודות מיוחסת לר' נחוניא בן הקנה.

[1]) נחום איש גמזו. Gimzô ist der Name einer II Chr. 28, 18 erwähnten Stadt im südwestlichen Judäa. Für גמזו wird gewöhnlich גם זו geschrieben, weil man den Namen mit dem Wahlspruche גם זו לטובה deutete den Nachum im Munde geführt haben soll. S. b. Taanith 21 a, ferner j. Pea Ende.

[2]) Ebenfalls von Jochanan tradirt, Schebuoth 26 a. Vgl. Tosefta, Schebuoth, 1, 7: היה דורש ריבויין ומיעושין שכך למד מנחום איש גם זו . . .

Als Schüler Nachum's erscheint Akiba auch in einer halachischen Tradition, Berach. 22 a (נחום איש גם זו לחשה לרבי עקיבא); ferner in der Sage jer. Schekalim c. 5 g. Ende, wo Akiba genannt ist an Stelle der „Schüler" in b. Taan. 21 a.

[3]) Gen. r. c. 1, Tanchuma B. בראשית 8; b. Chagiga 12 a.

[4]) Gen. r. אכין ורקין מיעוטין אתין וגמין ריבוין. In Babli blos: שהיה דורש כל אתין שבתורה, wie in der S. 58, A. 5 citirten Stelle. — Die 22 Jahre sind eine runde Zahl, vom Alphabet hergenommen (vgl. Sanh. 31 a). S. auch Ag. d. pal. Am. II, 297, 1. Die Zahl der Buchstaben des Alphabetes wurde auch bei der Bestimmung der Zahl der kanonischen Bücher der heil. Schrift angewendet; sowie die Zahl der Gesänge beider homerischer Epen auf die Zahl der griechischen Buchstaben zurückgeht.

so könnte man so erklären, als ob sie selbst Gottheiten wären [1]). Mit denselben Worten befragt Ismael den Akiba über das את in Gen. 4, 1 [2]) und in Gen. 21, 20 [3]). — Eine ähnliche Frage Akibas an Nachum wird ebenfalls überliefert. Er fragte ihn, was durch das את in Deut. 10, 20 in die Gott schuldige Ehrfurcht miteinbezogen werden könnte; da antwortete er: Die Lehre Gottes! [4]) 63
Nach einer anderen Version [5]) hätte Nachum, nachdem er alle übrigen את gedeutet hatte, für dieses eine keine Erklärung gefunden,

---

[1]) Im Babli: „als ob in „Himmel" [und Erde"] Namen Gottes angegeben wären," das heißt השמים würde als Apposition zu אלהים gelten. Diese Auslegung hat eine polemische Spitze gegen Verdunkelungen des monotheistischen Gedankens, welche man auf die h. Schrift zu begründen suchte. S. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I, 169.

[2]) Gen. r. c. 22 g. A. S. auch Ag. d. pal. Am. I, 556, 1.

[3]) Gen r. c. 53 g. E. Beide Male antwortet Akiba, daß der Zusammenhang ohne את schwer, unverständlich wäre (היה הדבר קשה).

[4]) J. Berach. 14 b, j. Sota 10 c. Der Wortlaut der Stelle ist folgender: נחמיה עימסיני שימש את ר' עקיבא כ"ב שנה ולמדו אתים וגמים ריבויים אכים ורקים מיעוטים אמר ליה מה הוא ההן דכתיב את ד' אלהיך תירא אמר ליה אותו ואת תורתו. Nun ist עימסוני eine durch leicht erklärlichen Consonantenwechsel entstandene Variante für גימזוני, was soviel als איש גימזו ist; vgl. שילוני und ישילוני. Ebenso ist Nechemja nur eine Nebenform des Namens נחום (vgl. חנניה und חנון). Man kann also getrost den נחמיה עימסוני mit dem Nachum aus Gimzô identificiren (s. Derenbourg S. 314; Graetz, Monatsschrift Jhg. 1870, S. 527; Koheleth, S. 176; Strafschun in Katzenellenbogens נתיבות עולם, S. 115; המגיד, Jhg. 1858, S. 115. Da nun auch die Aussagen über Beide identisch sind, mit dem einzigen Unterschiede, daß im jerusalemischen Talmud (aber nicht, wie gleich gezeigt wird, im babylonischen) Akiba nicht Schüler, sondern Lehrer ist, so ist es gewiß erlaubt, durch eine kleine Umkehrung das richtige Verhältniß herzustellen und als ursprünglichen Wortlaut anzunehmen: ר' עקיבא שימש את נחמיה העימסוני.

[5]) An vier Stellen des bab. Talmuds: Pesach. 22 b, Kidd. 57 a, Baba Kamma 41 b, Bechor. 6 b. Auch hier wird Nachum aus Gimzô zu נחמיה העימסוני, aber er ist nicht, wie im Jer., der Fragende, sondern der Gefragte und Akiba wird zwar nicht als sein Schüler bezeichnet, tritt aber offenbar als der Jüngere, Spätere auf. Die beiden Versionen sind durch einander zu berichtigen und zu ergänzen, nicht aber, wie Graetz (IV² 428) will, die des Babli ganz zu beseitigen.

und als ihn seine Schüler fragten: Meister, wie willst du nun deine übrigen Deutungen aufrechterhalten? antwortete er: So wie das Erklären ein verdienstliches Thun war, so ist es in diesem Falle verdienstlich, sich des Erklärens zu enthalten [1]). Das את in Deut. 10, 20 sei so ungedeutet geblieben, bis Akiba darin die den Jüngern der Weisen, den Trägern der Gotteslehre schuldige Ehrfurcht angedeutet fand. — Es wird auch berichtet, daß Akiba den Nachum über die Bedeutung des Wortes אחד in Lev. 14, 21 befragt habe [2]), so wie auch darüber, wodurch er ein so
64 hohes Alter erreichte [3]). Er antwortete: Ich habe niemals Geschenke angenommen, verharrte nicht starrsinnig auf vorgefaßter Meinung und war freigebig mit meinem Vermögen.

---

[1]) כשם שקיבלתי שכר על הדרישה כך אני מקבל שכר על הפרישה.

[2]) Sifrâ z. St. (72 c) זו שאל ר' עקיבא את ר' נחמיה. Auch hier ist Nechemja soviel wie Nachum. Dies ist gewiß annehmbarer, als, auf die Lesart את ר' נחוניא (die aber auf Meg. 28 a beruht) gestützt, die Frage Akiba's an Nechunja b. Hakkana, der nicht sein Lehrer war, gerichtet sein zu lassen, wie Frankel, 99, und Weiß, II, 42 annehmen.

[3]) Megilla 28 a: שאל ר' עקיבא את ר' נחוניא הגדול במה הארכת ימים. Man erklärt dies allgemein so, daß unter „Nechunja d. Große" N. b. Hakkana zu verstehen sei. Nun wird aber dieser sonst stets mit seinem Vaternamen angeführt, ja unmittelbar vor dieser Frage wird dieselbe Frag den Schülern des Nechunja b. Hakkana nacherzählt, so daß also derselbe Mann so zu sagen in einem Athem mit zwei verschiedenen Benennungen erwähnt wäre; auch die Antworten des Einen an die Schüler sind von denen des Andern an Akiba verschieden. Alle Schwierigkeiten schwinden, wenn wir für נחוניא lesen: נחמיה (aus מ kann leicht נ werden, besonders unter dem Einflusse des vorgenannten נחוניא) und annehmen, Nachum oder Nechemja aus Gimzó sei zum Unterschiede von Nechemja, dem Schüler Akiba's הגדול „der Aeltere" genannt werden. Damit stimmt dann sehr gut, daß auch im Babli Akiba den Nechemja nach dem Sinne von אחד, freilich eines anderen als im Sifrâ, (Num. 28, 4) frägt; und auf Grund dieser Correctur kann man auch die für die Umgebung eines einfachen Rabbi auffallenden Eunuchen גוזאי (bei Levy I, 309 b „Hofbediente") wegcorrigiren. Man lese statt dieses Wortes גמזונאי od. גמזאי und man versteht auch die den Akiba wegen seiner Frage bedrohende Mißhandlung. Die Leute von Gimzó hatten die Frage nach dem hohen Alter ihres berühmten Landsmannes als mißgünstig gemeint verstanden und züchtigen den Fragesteller dafür. Später wurde aus dem unverständlich gewordenen Patronymikum das geläufigere גוזאי.

6. Ben Paturi.

Die Casuistik, welche in der Halacha einen so breiten Spielraum hat und über die vom Leben selbst gebotenen Fälle hinausgehend die Consequenzen der religiösen Satzung durch alle Möglichkeiten verfolgt und die sich darbietenden Schwierigkeiten zu lösen sucht, diese Casuistik, welche zwar erst später sich vollständig entwickelte, aber mit ihren Anfängen schon in die älteste Zeit der Tannaiten hineinragt, wurde schon frühzeitig auch auf die Sittenlehre angewendet, und wir finden aus dem ersten Jahrhunderte einen der interessantesten Fälle ethischer Pflichtencollision aufgeworfen und auf exegetischer Grundlage gelöst. Es reisen Zwei in der Wüste [1]), und nur Einer von ihnen ist mit Wasser versehen. Würde er das Wasser mit dem Reisegefährten theilen, so wäre es nicht genügend, um Beide zu erhalten; tränke er es allein, so langte er wohl damit aus, um in bewohnte Gegend zu kommen, aber sein Gefährte wäre unrettbar verloren. Ben Paturi [2]) trug darüber die absolut ethische Lösung vor: Der Eine dürfe nicht mit Preisgebung des Lebens seines Mitmenschen das eigene retten, sondern es mögen beide trinken und beide umkommen. Diese Lösung, die er [3]) auf die Worte der Schrift (Lev. 25, 36) „Dein Bruder lebe mit dir" stützte, galt so lange, bis Akiba auftrat und aus demselben Schriftworte entnahm, daß im Conflictsfalle das eigene Leben zu berücksichtigen sei. Nach einer an- 65

[1]) Sifrâ zu Lev. 25, 35, שנים שהיו הולכים במדבר, b. Baba mezia 62 a בדרך . . . Eine interessante Analogie bietet die ähnliche Frage in Cicero de officiis III, 23, von den zwei Schiffbrüchigen.

[2]) פטורי .יו דרש בן פטורי ist ungewisser Bedeutung und kommt auch als פטירי und פטורא vor. Die etymologischen Phantasmagorien, welche Schorr (Chaluz IX, 43 f.) über diesen, sowie über viele andere Namen der Tannaiten und Amoräer vorträgt, sind zu unwissenschaftlichen Charakters, als daß auf dieselben einzugehen nöthig wäre. Die ganze Abhandlung, auf die hier ein für alle Male hingewiesen sei, ist ein betrübendes Beispiel dafür, wie weit einen scharfsinnigen und gelehrten Mann das Außerachtlassen philologischer Disciplin und kritischer Besonnenheit führen kann.

[3]) Nur im Sifrâ.

dern Version habe Akiba diese Ansicht persönlich vor Ben Paturi ausgesprochen [1]). Jedenfalls erscheint in dieser Tradition Akiba in demselben chronologischen Verhältnisse zu Ben Paturi, wie in der Tradition über את zu Nachum aus Gimzo. Sie
36 dürfen daher als Zeitgenossen betrachtet werden. Wir kennen von Ben Paturi noch zwei exegetische Aussprüche. In dem einen löst er den Widerspruch zwischen 35, 4 und 5 dadurch, daß er unter den 1000 Ellen das Maß des Stadtbezirkes, unter den 2000 das des Sabbathweges verstanden wissen will [2]). In dem andern entnimmt er aus Hiob 27, 2, daß Hiob Gott aus Liebe diente, denn beim Namen des Königs schwöre nur, wer den König liebt [3]). Als diese Ansicht durch einen sonst nicht vorkommenden Jünger, Josua b. Hyrkanos, am berühmten Tage der Amtsentsetzung Gamliels vorgetragen wurde, rief Josua b. Chananja aus: „O wer könnte den Grabesstaub von deinen Augen nehmen, Jochanan b. Zakkai, mein Meister, der du immer lehrtest, daß Hiob nur aus Furcht Gott diente, denn so sei es

[1]) אמר לו ר' עקביא, Sifrâ.

[2]) Tosefta Sota 5, 13 אמר ר' יהושע כך היה דורש יהודה בן פטורי משום רבי עקיבא. Dieser Zusatz ist durch die Mischna Sota 5, 3 veranlaßt, wo dasselbe was in der Tosefta B. P. zugeschrieben ist, Akiba vorträgt und zwar בו ביום, an dem Tage der Amtsentsetzung Gamliel's II. In der Tosefta folgt dann der andere Satz Ben Paturis, ebenfalls eingeleitet mit ר' יהושע אומר משום בן פטורי (c. 6 Anf. nach Cod. Erf. und Falkut zu Hiob § 914). In der Mischna (5, 5) entspricht demselben das an demselben Tage von Josua b. Hyrkanos Vorgetragene, worin ebenfalls Hiobs Liebe zu Gott bewiesen wird, aber aus Hiob 13, 5 und 27, 5. Diese abweichenden Angaben der Mischna und Tosefta über die Autoren beider Sätze lassen sich dadurch ausgleichen, daß man annimmt, sowohl Akiba als Josua b. Hyrkanos hätten die Sätze im Namen des Ben Paturi vorgetragen, wie ja in der Tosefta Josua, d. i. b. Hyrkanos, es ist, der beide in seinem Namen tradirt; oder aber, daß Akiba in der Mischna vor dem ersten Satze als Autor genannt wird, ist durch die Nähe der anderen ihm gehörenden Sätze zu erklären.

[3]) Die Baraitha des Jeruschalmi (Sota 20 c) hat dies als תני ר' יהודה, vielleicht corrumpirt aus תני ר' יהושע. Uebrigens s. die vorige Anmerkung.

geschrieben (Hiob 1, 1): „er fürchtete Gott und wich vom Bösen"; und nun lehrt Josua, der Schüler deines Schülers, daß er aus Liebe zu Gott fromm war[1])!"

7. Eliezer b. Jakob.

67 Ein Tannaite, der zu den älteren Schülern Akiba's gerechnet wird, aber eher sein College und Zeitgenosse war, Simon ben Azzai, erzählt, er habe in Jerusalem — wol zur Zeit des Barkochba'schen Freiheitskrieges — eine Rolle mit genealogischen Verzeichnissen gefunden, auf der unter andern Bemerkungen auch die zu lesen war, daß die Mischna des Eliezer b. Jakob „ein Mäßlein nur, aber rein" sei, das ist: die von ihm gelehrten Traditionen gering an Zahl, aber gesichert und zuverlässig seien[2]). Dieses Zeugniß und manche andere Momente machen die Existenz eines in die vorhadrianische Zeit gehörenden Gesetzeslehrers, Eliezer b. Jakob mit Namen, zu einer unbestreitbaren Thatsache[3]). Es ist aber meist schwer zu entscheiden, in welchem Falle er und in welchem Falle sein jüngerer Namensgenosse[4]) aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts als Urheber der unter diesem Namen überlieferten Aussprüche anzunehmen sei. In Folgendem

[1]) M. Sota 5, 5.

[2]) Jebamoth 49 b משנת ראב"י קב ונקי. In dem ältere und jüngere Tannaiten charakterisirenden Ausspruche Jssi b. Jehuda's (Gittin 67 a, Ab. di R. N. c. 18) heißt es von E. b. Jakob selbst (nicht von einer s. Mischna): קב ונקי. Und zwar steht dort E. b. Jakob unter den Schülern Akiba's so daß der jüngere Träger des Namens gemeint sein kann, was aber in Anbetracht der Stelle in Jebamoth 49 b. nicht wahrscheinlich ist. — נקי bed. reines Mehl (= סולת נקייה).

[3]) Frankel 73 f., Weiß II, 167, Brüll 71 ff., Derenbourg 374. — Graetz ignorirt in seiner Geschichte den ältern Eliezer b. Jakob gänzlich und schreibt die Traditionen über den Tempel dem jüngern zu, G. d. Juden IV², 201.

[4]) Frankel will auch für diese Namensgenossen denselben Unterschied durchführen, mit dem er die beiden Eleazar b. Zadok von einander scheidet; doch gilt auch hiervon das oben S. 50, Anm. 2 Ende Bemerkte.

seien diejenigen zur Schriftauslegung gehörenden Sätze zusammengestellt, welche man mit großer Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit El. b. Jakob, dem Aelteren zuschreiben darf.

In der Halacha sind es besonders die auf den Tempel und seine Einrichtungen sich beziehenden Traditionen, welche dem ältern
68 El. b. Jakob gehören[1]; es wird uns auch gesagt[2], daß der Mischnatraktat Middoth, der von den Größenverhältnissen und inneren Einrichtungen des jerusalemischen Heiligthums handelt, seinem Ursprunge nach auf ihn zurückzuführen ist[3]. Wir dürfen daher auch solche Schriftauslegungen, die auf das Heiligthum Bezug haben, Eliezer b. Jakob I. zueignen.—Aus dem Worte שפך, Lev. 4, 12, deducirt er, daß der Ort, auf den die Altarasche zu

---

Schwerlich darf man zwischen den beiden El. b. Zadok ein gleiches genealogisches Verhältniß annehmen, wie es oben für die beiden El. b. Jakob nachgewiesen wurde.

[1]) S. Frankel a. a. O.

[2]) Von Huna, Joma 16 b: מאן תנא מדות ראב"י.

[3]) Im genannten Traktate selbst wird sein Name bei mehreren Aussprüchen genannt. Er erzählt (1, 2) von der eigenthümlichen Strafe, die der Bruder seiner Mutter erlitt, als er als Tempelhüter einschlief. Er erklärt, die Bestimmung der südwestlichen, an den Vorhof grenzenden Kammer vergessen zu haben (2, 5). Wie die Aussage eines Augenzeugen klingt auch die Angabe El. b. Jakobs, daß die heidnischen Krieger, welche Thorwächter in Jerusalem waren, am Vorabend des Pesach, nachdem sie das Proselytenbad genommen, auch ohne Beschneidung zum Mitgenusse des Pesachlammes zugelassen wurden, j. Pesach. c. 8 Ende; die Tosefta Pesach. c. 7 bringt den Satz ebenfalls und zwar im Erfurter Cod., ed. Zuck. 167, anonym, im Wiener von El b. Jakob. Die Ausgaben haben El. b. Zadok, was wahrscheinlich durch den unmittelbar vorhergehenden Satz des letztern veranlaßt wurde, ebenso wie im Cod. Erf. bei diesem Jose b. Jehuda steht, von dem unmittelbar vorher ein Ausspruch zu lesen ist. — Es sei noch bemerkt, daß die Angabe über die heidnischen Thorhüter sich auf eine Controverse der Schulen Schammai's und Hillels bezieht, so wie El. b. Jakob über einen den Opferdienst betreffenden Streit der beiden Schulen referirt, Zebachim 38 b (danach ist die Bemerkung Brülls, S. 75, zu ergänzen). — Einige Angaben über gesellschaftliches Leben aus der Zeit des zweiten Tempels werden Chullin 94 a El. b. Jakob, wahrscheinlich dem Aeltern, zugeschrieben.

führen sei, abschlüssig sein müsse [1]). Die dreimal hervorgehobene Vorschrift, daß der Altar aus Steinen zu bauen sei (Exod. 20, 25, Deut. 27, 5, 6) soll auf die Altäre der drei Heiligthümer von Schilo, von Nob und Gibeon und von Jerusalem hinweisen [2]). Auf den Altar bezieht sich auch der Ausspruch: Drei Propheten 69
kamen mit den Israeliten aus dem babylonischen Exil; der Eine gab Zeugenschaft über die Stelle des Altares, der Andere darüber, daß man auf dem Altare opfern dürfe, ohne daß der Tempel wieder aufgebaut sei, der Dritte darüber, daß die Thora in assyrischer (Quadrat-)Schrift zu schreiben sei [3]). Den großen Altar von Jerusalem findet El. b. Jakob schon in Gen. 8, 20 angedeutet, in dem Altare, auf dem Noach sein Opfer darbrachte und auf dem auch Adam geopfert habe [4]). — Von dem Wasserthore des Tempels (s. Nechemia 3, 26) sagt er, es habe diesen Namen erhalten, weil bei ihm der vom Propheten Jecheskel verkündete Wasserquell (Ez. 47, 2) hervorsprudeln werde [5]). Die Worte:

---

[1]) משופך Sifrâ z. Stelle (18 d), Zebachim 106 a.

[2]) Zabachim 61 b. In Jalkut zu Exod. 20, § 306, ist als Autor רבי genannt, was aus der gewöhnlichen Abbreviatur für Eliezer b. Jakob ראב״י zu erklären ist.

[3]) Zebachim 62 a. Die drei Propheten sind, wie Raschi bemerkt, Chaggai, Zacharia und Maleachi. Wenn diesem Letzteren, dem Dritten, die Aussage über den Gebrauch der assyrischen Schrift zugeschrieben erscheint, so paßt das sehr gut zu der Annahme, daß Maleachi identisch mit Ezra ist (Josua b. Karcha, Megilla 15 a) und daß diesem die Einführung der Quadratschrift zu verdanken ist (Sanh. 21 b). Ueber die Berufungen auf die drei letzten Propheten in jener Zeit s. oben S. 12, Anm. 1.

[4]) Gen. r. c. 34. Zu dem Opfer Adams wird auf Psalm 69, 32 hingewiesen, wozu die Baraitha in Aboda zara 8 a zu vergleichen ist. Auf den Altar bezieht sich auch die Angabe El. b. Jakobs, daß man am 7. Tage des Hüttenfestes während des Umzuges um den Altar die Worte sprach: ליה וילך המזבח, Tos. Sukka, 3, 1. In der Mischna Sukka 4, 5 ist בן יעקב ausgefallen; vgl. S. 65, Anm. 2. Auf das ebenfalls zum Hüttenfeste gehörende Fest des Wasserschöpfens beziehen sich die Worte, welche Hillel mit Anlehnung an Exod. 20, 24 sprach und welche von einer Quelle El. b. Jakob zugeeignet werden. S. oben S. 5.

[5]) M. Middoth 2, 6; Tos. Sukka 3, 3. Dabei erklärt er auch das Wort מפכים: (Tos.) מפכרכין ועולין כמין פי הפך הוה) ועתידין להיות המים מפכים

„ihm zu dienen mit ganzem — ungetheiltem — Herzen“ (Deut. 11, 13) erklärte er als Mahnung an die Priester, während ihrer Dienstverrichtungen im Heiligthume keinem fremden Gedanken nachzugehen [1]).

Aber auch Auslegungen anderer Art darf man mit großer Wahrscheinlichkeit dem ältern Eliezer b. Jakob zusprechen. Zu Deut. 22, 17 lesen wir, daß er die Worte: „sie mögen ausbreiten das Tuch,“ welche man später allgemein bildlich auffaßte, in ihrem Wortsinne genommen wissen will [2]). Ebenso erklärt er, daß in Deut. 20, 5, 6 „Haus“ und „Weinberg“, deren zu vollziehende Einweihung vom Theilnehmen am Kampfe befreit, stricte zu nehmen seien und nicht auch andere analoge Besitzthümer mitinbegriffen sind [3]). Besonders haben wir einige bemerkenswerthe Schriftauslegungen von ihm, welche ethische Strenge in der Auffassung des ehelichen Lebens bekunden. Die Erläuterungen zu den Worten der Schrift: „daß nicht das Land mit Schandthat sich fülle“ (Lev. 19, 29) führt schon der Talmud [4]) auf den

---

יוצאין מתחת מפתן הבית. Im Traktat Midrasch werden auch sonst Stellen aus den letzten Capiteln Jecheskels benützt: 46, 21 (2, 5, wobei das Wort קטרות erklärt wird); 43, 16 (3, 1); 41, 23 f. (4, 1); 44, 2 (4, 2).

[1]) Sifrê zu St. § 41.

[2]) Sifrê zu St § 337 ר' אליעזר או' דברים ככתבם. Nach ר' אליעזר ist wie aus b. Keth. 46 a, j. Keth. 28 c ersichtlich, בן יעקב zu ergänzen. Mech. zu Deut. 14, 3 (Hoffmann, Neue Collectaneen S. 7) nennt als Autor einer halachischen Schriftdeutung El. b. Jakob, während Sifrê zu K. (§ 99) ר' אליעזר als Autor nennt. Dasselbe ist bei der Deutung von Deut. 16, 21 der Fall (Neue Collectaneen, S. 15, vgl. auch Sifrê z. St. (§ 145). Auch Tamid 28 b: ר"א בן יעקב. Ebenso hat der Ausspruch zu Psalm 10, 3 nach Tos. Sanh. 18 b El. b. Jakob (den Jüngern, weil neben anderen Schülern Akibas) zum Autor, während in b. Sanh. 6 b ר' אליעזר steht. S. noch S. 64, A. 4. — Daß die Erklärung zu Deut. 22, 17 von El. b. Jakob I. herrührt, hat Frankel 74 gut begründet, während Geiger, J. Z. II, 29 ohne Grund sie dem Schüler Akiba's zuschreibt.

[3]) Sota 43 a, בית כמשמעו כרם כמשמעו Sifrê z. St. (§ 195), j. Sota 22 d, b. Sota ib. Im Jeruschalmi wird die Bemerkung auch auf נטע ausgedehnt.

[4]) Jebamoth 37 b.

ältern Eliezer b. Jakob zurück. Er sagt, in diesen Worten liege die Hindeutung darauf, daß die geschlechtlichen Verirrungen die ärgsten Inceste zur Folge haben können, so daß Einer, ohne es zu wissen, die eigene Tochter zur Frau nehmen oder die eigene 71
Tochter seinem Sohne zur Frau geben könne [1]). An dieselben Worte knüpfte er auch eine Mahnung: Wer in einem Lande verheirathet ist, heirate nicht, in ein anderes Land gekommen, auch in diesem; denn die den beiden Ehen entsprossenen Kinder könnten, einander nicht kennend, zusammenkommen und eine Geschwisterehe eingehen [2]). Das Verhältniß der Ehegatten subsumirt er unter den Begriff der Nächstenliebe und folgert aus den Worten: „sinne nicht gegen deinen Nächsten Böses" (Prov. 3, 29) die Warnung, nicht eine Frau zur Gattin zu nehmen mit der Absicht, sie nachher zu verstoßen [3]). Hingegen knüpft er an die Worte: du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen" (Lev. 19, 17) die Bemerkung, dieses Verbot erleide Einschränkung in Bezug auf die ungetreue Ehegattin; für diese gelte das Gebot (Num. 5, 14): „er eifere gegen sein Weib" [4]).

An zwei Stellen finden wir die Ansicht Eliezer b. Jakobs neben der des Eliezer b. Hyrkanos und des Josua b. Chananja genannt, wo also ebenfalls der ältere El. b. Jakob anzunehmen

---

[1]) Sifrâ z. St. (90 d), Tos. Kidduschin I, 4. Der Schluß des Ausspruches, welcher das Wort זמה aus זה מה zusammengesetzt erklärt: שנאמר זמה זה מה הוא wird von Weiß (zu Sifrâ l. l.) dem El. b. Jakob abgesprochen, weil diese Deutung im Babli dem Raba gehöre und auch in der Tosefta nichts davon stehe. Indessen Cod. Erfurt (ed. Zuck. S. 335) kennt diesen Schluß: זה מה הוא אינו לא כהן ולא לוי ולא ישראל . . . Raba wendet auch bloß diese alte Deutung in seinem Sinne an; übrigens wurde dieselbe nach Nedar. 51 a auch von Bar Kappara tradirt.

[2]) Jebam. 37 b, in unmittelbarem Zusammenhange mit dem vorigen Satze; die Anknüpfung an den Bibelvers ist aus Joma 18 b zu ergänzen.

[3]) Jebam. l. l. Den Vers wendete, nach Gittin 90 b, Raba in gleichem Sinne an. S. auch Akiba's Satz, Ab. di R. N. c. 26 und Rab's Satz, Kidd. 41 a (Ag. der bab. Amor. S. 27).

[4]) Sota 3 a.

ist. Die Controversen betreffen das Wort פחז Gen. 49, 4 [1]) und
72 die Frage, durch welches Verdienst männlicher Kindersegen erlangt wird [2]).

8. Jôsê Hakkôhen.

Unter den Schülern Jochanan b. Zakkais bekam Jôsê, der Priester, von ihm den Beinamen „der Fromme“ [3]): eine Ueberlieferung rühmt von ihm, er habe niemals etwas von ihm Geschriebenes in der Hand eines Heiden gelassen, aus Besorgniß, derselbe könnte es am Sabbat tragen und so ihm selbst mittelbar eine Sabbatverletzung erwachsen [4]). In einem guten Nachbarn sah er die beste Förderung eines richtigen Lebenswandels und in einem bösen Nachbarn das größte Hinderniß eines solchen [5]). Sein dreitheiliger Wahlspruch lautete: Das Vermögen deines Nächsten sei dir so lieb wie das deinige; rüste dich zum Studium der Lehre, denn sie fällt dir nicht mühelos als Erbe zu: alle deine Handlungen seien um Gottes willen [6]). Zwei agadische

[1]) Gen. r. c. 98. Als Vierter kömmt dort noch Eleazar aus Modiim hinzu. Die Deutungen des Wortes fassen dasselbe nach der Notarikon-Methode als Abbreviatur auf. Nach El. b. Jakob deutet es: פסעת על דת חבת בבכורתך זר נעשית למתנותיך. Wir haben gesehen, daß er auch זמה nach dieser Methode erklärte (S. 66, Anm. 1). Vielleicht ist dem älteren El. b. Jakob auch die Deutung zu יצען (Jes. 33, 20) zuzuschreiben, nach welcher dieses Wort aus יצא und ינוע zusammengezogen ist: תני ר״א בן יעקב בל יצען בל יצא ובל ינוע, Schir r. zu 1, 5.

[2]) Baba bathra 10 b. Doch macht der Hinweis auf Chanina b. Teradjon, einen Zeitgenossen Akiba's, die Autorschaft zweifelhaft. — Auch in dem Ausspruche über Lev. 19, 29 (S. 66) ist Eliezer b. Hyrkanos der Gegner El. b. Jakobs.

[3]) Aboth 2, 8. Ab. di R. N. c. 14: חסיד שבדור; 2. Version c. 29: חסיד שבדורו.

[4]) Tosefta Sabbath 13 (14), 13; b. Sabb. 19 a.

[5]) Aboth 2, 9.

[6]) Aboth 2, 12. In Aboth di R. Nathan c. 17 (2. Version c. 30, p. 65) mit Erläuterungen. S. noch Geiger, Jüd. Zeitschrift IX, 54. Es ist unbegreiflich, wie Brüll, p. 129, die Conjectur machen kann, daß unter

Aussprüche werden von ihm überliefert. Als er mit seinen Col- 73
legen Jochanan b. Zakkai über das Hinscheiden eines Sohnes zu trösten kam, hielt er ihm das Beispiel Aharons vor, der zwei Söhne an einem Tage verloren und dennoch schwieg (Lev. 10, 3) und der Tröstung zugänglich war [1]). Ein anderes Mal sehen wir ihn beim Patriarchen Gamliel. Als eine Proselytin [2]) an diesen die Frage richtete, wie der Widerspruch zwischen Deut. 10, 17 („er erhebt kein Antlitz," nimmt keine Rücksicht) und den Worten des Priestersegens (Num. 6, 26), daß Gott Israel „das Antlitz erhebe" d. i. zuwende, zu lösen sei, erbot sich Jôsê Hakkôhen zur Antwort und sprach: Ich will dir ein Gleichniß sagen. Es schuldet Jemand eine Geldsumme und hat sich in Gegenwart des Königs durch einen Eid beim Leben des Königs verpflichtet, dieselbe zu einer bestimmten Frist zu zahlen. Als nun die Frist da war und er nicht bezahlen konnte, ging er zum Könige, um seine Verzeihung zu erlangen. Was sagte der König? Meine Beleidigung sei dir vergeben, aber gehe hin und beschwichtige deinen Nächsten, dem du schuldig bist! So ist von jenen Bibelsprüchen der eine, nach welchem Gott Rücksicht nimmt, auf die Sünden des Menschen gegen Gott, der andere, das Gegentheil aussagende, auf die Sünden gegen den Nebenmenschen zu beziehen [3]).

ר' יוסי hier Jose der Galiläer zu verstehen sei, während doch der Zusammenhang keinen Zweifel dagegen aufkommen läßt, daß es Jose, der Schüler des Jochanan b. Zakkai ist.

[1]) Aboth di R. Nathan c. 14.

[2]) בלוריא הגיורת (Valeria?) im Talmud, in der jüngern Quelle bloß מטרוניתא.

[3]) Rosch Haschana 17 b, kürzer in der „neuen Pesikta" bei Jellinek. Beth Hammidrasch VI, 61. Das Gleichniß Jôsê Hakkohen's erinnert an das von seinem Lehrer J. b. Zakkai auf dem Todtenlager angewendete (Berach 28 b, Ab. di R. N. c. 25), in dem das Hintreten vor Gottes Angesicht mit dem Erscheinen vor einem menschlichen Könige verglichen wird. Vgl. besonders bei Jose בא לפיים המלך, bei Jochanan לפיסו בדברים. Der Widerspruch zwischen Deut. 10, 17 und Num. 6, 26 hat die Annahme zur Voraussetzung, daß die Ausdrücke נשא פנים und נ' פניו gleichbedeutend sind (s. Toßafoth zu R. H. 17 b und Nidda 70 b), eine Annahme, die in der Agada jener Zeit

4 — Daß man Jose auch die Beschäftigung mit der Geheimlehre zuschrieb, ist schon oben erwähnt worden[1].

9. Eleazar b. Arach.

„Einen kräftig sprudelnden Quell“[2] nannte Jochanan b. Zakkai den Jünger, der unter den fünf Hauptschülern stets als der Letzte angeführt wird, den mehr durch seine räthselhafte Stellung in der Geschichte jener Zeit, als durch seine Aussprüche merkwürdigen Eleazar b. Arach. Er erscheint in den verschiedensten Berichten als der Lieblingsschüler des Meisters. Nach Abba Schaul hätte dieser von ihm gesagt, er allein überrage an Bedeutung alle übrigen Weisen Israels[3]. Auf die Fragen nach dem besten Förderungsmittel, sowie nach dem besonders zu meidenden Hinderniß eines rechten Lebenswandels finden die Antworten Eleazars den Beifall Jochanans[4], ebenso seine Erklärung zu Prov. 14, 34[5]. Als die fünf Schüler den Meister über den Tod seines Sohnes zu trösten kamen, gelang dies blos dem Trostspruche Eleazars. Er sagte[6]: Gestatte mir ein Gleichniß.

---

und auch später sich als die gewöhnliche erweist. An Josua b. Chananja richten, nach Nidda 70 b, die Alexandriner dieselbe Frage; er beantwortet sie mit der Lösung, welche, wie wir in Rosch Haschana l. l. lesen, Akiba an die Stelle der durch Jôsê gegebenen setzte. — Von Ammi oder Assi (Ende des 3. Jhdts.) tradirte Awira den Ausspruch (Berach 20 b), daß die Engel jene Frage an Gott gerichtet hätten. In Sifrê zu Num. 6 (§ 42 Anf.) wird eine Lösung, welche der an der letzterwähnten Talmud-Stelle ähnlich ist, anonym mittheilt, dazu an zweiter Stelle, ebenfalls anonym, die Lösung Josua's (Akiba's).

[1]) S. 40, Anm. 3.

[2]) Aboth 2, 8: מעין המתגבר. In Ab. di R. N. c. 14 so paraphrasirt: נחל שוטף ומעין המתגבר שמימיו מתגברין ויוצאין לחוץ, mit Anführung von Prov. 5, 16.

[3]) Aboth 2, 8. Vgl. hierzu Geiger, J. Z. VI, 134 f. und Levy, Ueber Fragmente aus der Mischna von Aba Saul, S. 31.

[4]) S. oben S. 34.

[5]) S. S. 34, Anm. 4.

[6]) Aboth di R. Nathan, c. 14.

Jemand hat vom Könige einen Gegenstand zur Aufbewahrung bekommen und in dem Gefühle der Verantwortlichkeit jammert er täglich: wenn ich doch schon der Sorge um das mir Anvertraute glücklich ledig wäre! Auch du, o Meister, hattest einen Sohn, der in allen Zweigen der Gesetzeswissenschaft [1]) bewandert war und der nun frei von Sünden aus der Welt geschieden ist; solltest du nicht dem Troste zugänglich sein, nachdem du, was Gott dir zur Bewahrung anvertraut hat, glücklich wiedergegeben! [2]) -- Auch in der Geheimlehre erscheint Eleazar als der bevorzugte Schüler. Er schritt einmal hinter dem auf einem Esel reitenden Meister her und sprach den Wunsch aus, ihm Einiges aus der Lehre vom Gotteswagen vortragen zu dürfen. Jochanan stieg von seinem Thiere herab, sie setzten sich auf einen Stein unter einem Oelbaum und der Meister lauschte den Worten des Jüngers. Als dieser geendet hatte, küßte er ihn auf's Haupt und rief aus: Gepriesen sei der Gott Israels, der unserm Vater Abraham einen Sohn gegeben hat, welcher über die Herrlichkeit des Schöpfers vorzutragen und zu erläutern versteht [3]). So Mancher weiß schön zu lehren, aber nicht schön zu handeln, ein Anderer handelt schön, weiß aber nicht schön zu lehren [4]), aber Eleazar b. Arach lehrt schön und handelt schön. Heil dir, unser Vater Abraham, daß Eleazar b. Arach dir entsprossen ist! [5]) 75

[1]) S. S. 24, Anm. 2.

[2]) Nach der bekannten Erzählung vom Tode der Söhne Meirs (M. Mischle g. Ende) wurde dieser von seiner Gattin Beruria auf ähnliche Weise getröstet.

[3]) להבין ולדרוש Tosefta, Babli: להבין ולחקור ולדרוש. Jeruschalmi bloß לדרוש. Der Ausdruck הבין (vgl. Neh. 8, 8) scheint besonders die Erläuterung von Gegenständen der Geheimlehre zu bezeichnen. Vgl. M. Chag 2, 1 und sonst: מבין מדעתו, ferner b. Chag. 13 a והיה מבין בחשמל.

[4]) Nachher hielt man diesen Satz dem Simon b. Azzai vor, der über die Ehe schön zu predigen wußte, selbst aber unverehlicht blieb. Jebam. 63 b.

[5]) So Tosefta Chag. 2, 1; in b. Chagiga 14 b und noch mehr in j. Chag. 77 a ist die Erzählung sagenhaft ausgeschmückt. In Pirke R. Eliezer c. 2 ist dieser Zug auf El. b. Hyrkanos übertragen, den Jochanan für einen

— Jedoch der Mann, den sein Lehrer so hoch gestellt hat, erfuhr das traurige Geschick, nach dem Tode desselben den Zusammenhang mit den übrigen Meistern des Gesetzesstudiums in Israel zu verlieren. Aus den verschiedenen, stark von einander abweichenden Berichten über seine Vereinsamung [1]) ist als historisch zu entnehmen, daß, als Jochanan ben Zakkai von seinen Schülern umgeben [2]) gestorben war [3]), Eleazar b. Arach nicht seinen Collegen nach Jabne, dem Präsidialsitze Gamliels folgte, sondern von seiner Gattin beeinflußt nach Emmaus ging. Dort habe er, unter Einwirkung des Wohllebens an diesem Aufenthaltsorte, sein Wis-

gelungenen Vortrag mit einem Kusse belohnt und mit dem Ausrufe: „Heil euch Abraham, Isaak und Jakob, daß dieser euch entsprossen ist!"

[1]) Aboth di R. Nathan c. 14 Ende; Ab. di R. N., 2. Version c. 29 (p 59); Kohel r. zu 7, 7; b. Sabb. 147 b.

[2]) Berach. 28 b.

[3]) Daß Jochanan b. Z. nicht in Jabne starb, sehen wir daraus, daß seine Schüler nach dem Tode des Meisters nach Jabne gehen (nicht, wie bei Graetz IV², 28 zu lesen, dort bleiben), El. b. Arach hingegen nach Emmaus, wie sowohl in Koh. r. als in Aboth di R. Nathan berichtet wird. Nun wird von letzterer Quelle diese Secession der Schüler nicht an den Tod Jochanan's, sondern — gewiß ungenauerweise — an den seines Sohnes geknüpft. (In der zweiten Version der Ab. di R. N. wird die Trennung E. b. A.'s von einem Collegen in die Zeit gesetzt, als sie Jerusalem verließen). Nun hören wir ausdrücklich von einem Gerichtshofe, dem Jochanan ben Zakkai in Berur Chail präsidirte, Sanh. 32 b, vgl. mit Sifrê zu Deut. 16, 20, § 144, hören auch von einer Reise, die Josua b. Chananja nach dem genannten Ort machte, um seinen Lehrer zu besuchen, Tosefta Maasseroth 2, 1; wir müssen also annehmen, daß Jochanan die letzte Zeit seines Lebens in Berur Chail zubrachte, dort auch starb und daß von dort seine Schüler nach Jabne gingen, mit Ausnahme Eleazar's, der Emmaus vorzog. Es ist beachtenswerth, daß letzterer Ort nur in Koh. r. genannt ist (אמאום), während in Aboth di R. Nathan der Ort דמסית genannt wird, was einen Warmquell überhaupt bedeutet, δημόσια, also mit dem aramäischen חמתא, woher Emmaus herzuleiten (s. Levy I, 92 b), identisch ist. In Babli aber wird der Badeort — דיומסית —, dessen Annehmlichkeiten El. b. Arach geistig zu Grunde richten, mit jenem identificirt, der auch zur Demoralisirung der 10 Stämme beigetragen habe, wird also ins Nordreich versetzt und muß vielleicht als das warme Bad von Tiberias gedacht werden, das bei Josephus

sen auf unglaubliche Weise vergessen [1]). Aus diesem Zustande 7
geistiger Herabgekommenheit habe er die Mahnung gesprochen, welche unter dem Namen Nehorai's überliefert ward [2]): „Ziehe nach einem Orte, wo das Studium der Lehre heimisch ist, und sage nicht, daß sie nach dir kommen werde: denn deine Collegen werden sie bei dir erhalten, verlasse dich auch nicht auf die eigene Einsicht! [3])" Besser beglaubt ist der Wahlspruch aus der Zeit seiner Größe, der ihm als Schüler Jochanan's, des unermüdlichen Wißensstrebers, des streitbaren Bekämpfers der Glaubensfeinde, wohl in den Mund paßt [4]): „Sei emsig im Studium des Gesetzes, wisse, was du dem Epikuräer antworten sollest [5]) und wisse, vor wem du arbeitest; du hast einen glaubwürdigen Arbeitsherrn, der dein Werk entlohnen wird [6])!"

---

ebenfalls Emmaus heißt (s. Winer, Bibl. Realwörterbuch s. v.). Rapoport, Erech millin 112, geht so weit, sogar אמאום nach Tiberias zu versetzen.

[1]) Nach Koh. r. die mündliche Lehre, nach Babli sogar die schriftliche.

[2]) Aboth 4, 14. Vgl. Prov. 3, 5.

[3]) Sabbath 147 b. Der Hinweis auf das Wort Nehorias geschah ursprünglich bloß wegen des merkwürdigen Zusammenstimmens desselben mit dem Schicksale El. b. Arach). Später nahm man an, daß der zur Deutung gleichsam auffordernde Name Nehorai gar kein Eigenname sei, sondern Eleazar b. Arach bedeute, ebenso wie man ihn auf Nechemja oder Meir bezog. S. Erubin 13 b. (II., 230, 377).

[4]) Aboth 2, 14.

[5]) In Aboth di R. Nathan c. 17 Ende wird hier noch der Satz ודבר אחד בתורה אל תשתכח מכיך eingeschoben, der als aus der Sage von Eleazar's geistigem Verfalle entstanden zu erklären ist. In der zweiten Version der Ab. di R. N. c. 30 Ende (p. 66) lautet der zweite Satz so: ומה תשתשוב לאפיקורס על דברי תורה שלא יסתרו. Vielleicht ist das letzte Wort, das Schechter nicht versteht, zu lesen: יִסָּתְרוּ (Wisse, was du dem Ungläubigen betreffs der Worte der Lehre zu antworten hast, daß sie nicht widerlegt werden). Hoffmann (Berliner, Magazin, VIII, 123 f., Die erste Mischna, S. 30) findet mit Unrecht in Aboth di R. N. sechs Sprüche E.'s, indem er von דע לפני מי אתה עמל an drei Sprüche zählt, während es nur einer ist, erweitert nach dem Spruche Tarphons in Aboth 2, 19.

[6]) Ueber El. b. Arach s. besonders noch Geiger, Jüdische Zeitschrift IX, 45 ff. Ueber Eleazars angebliche Aussprüche in Pirke R. Eliezer c 47 f. Zunz, Gott. Vorträge S. 274 (II, 119). Merkwürdig ist die Erzählung

V.

Gamliel II.

Was der Schüler Hillels, Jochanan b. Zakkai, in Jabne begonnen und begründet hatte, das wurde von Gamliel II. fortgeführt und befestigt. Trotz der, die zusammenhängende Erkenntniß der Begebenheiten und Persönlichkeiten erschwerenden Beschaffenheit der Quellen können wir uns eine deutliche Vorstellung von der charaktervollen Energie seines Wesens, von der niedrigen Ehrgeiz nicht kennenden Reinheit seines Wollens, von der auf das Wohl und die Einigkeit des jüdischen Gesammtwesens gerichteten Heilsamkeit seines Wirkens und Strebens machen. Umkleidet mit der Autorität und der Volksthümlichkeit eines großen Namens gelang es ihm, Jabne mit seinem Lehrhause und Gerichtshofe zum anerkannten religiösen Mittelpunkte des Judenthums zu machen, die alte Zerklüftung der Schulen Schammais und Hillels zu überbrücken und dem Reste des jüdischen Volkes im eigenen Lande die Grundlagen einer neuen Autonomie, soweit römische Herrschaft überhaupt solche gestattete, zu verschaffen. Gamliel II. war ein würdiger Nachfolger Jochanan b. Zakkai's. Aber auf welche Weise er es geworden, darüber lassen uns die Quellen vollständig im Unklaren: es wird uns aber auch nicht die geringste Andeutung über persönliche Beziehungen und Berührungen der beiden Männer [1]). Diese bedauerliche Lücke wird nicht

in Sch. tob zu Psalm 1, 3, wonach man El. b. Arach, dessen Rathschläge stets gut ausschlugen, sagte: Du bist ein Prophet. Er aber sprach: Ich bin kein Prophet, noch der Sohn eines Propheten, aber von meinen Lehrern habe ich überkommen, daß ein Rath, der Gott zu Ehren ertheilt wird, sich bestätigt. Das angebliche Mechiltha-Fragment bei Friedmann, Mech.-Ausgabe 119 b, nennt auch E. b. Arach als Autor eines Satzes.

[1]) Daß Gamliel II. — seine Biographie von W. Landau, s. Frankel, Monatsschrift I, 283 ff. — Jochanans Schüler gewesen, wird aus Baba bathra 10 b geschlossen (s. z. B. Graetz IV², 15), wo er in der Reihe der Schüler eine Erklärung zu Prov. 14, 34 giebt. Aber wie zweifelhaft dieses Argument ist, wurde schon oben S. 34, Anm. 4 gezeigt. In Mischna Sukka 2, 5 werden für eine halachische Frage Vorkommnisse aus dem Leben Jocha

ausgefüllt durch die Angabe der spätern Sage [1]), wonach Jochanan vom römischen Imperator auch die Begnadigung Gamliels erbeten habe [2]); und die Hypothesen der Chronisten und Geschichtsforscher können diese Lücke in der geschichtlichen Ueberlieferung eher constatiren als weniger fühlbar machen. Als Thatsache darf man annehmen, daß zur Zeit von Jochanans nicht in Jabne erfolgten Tode [3]) Gamliel II. schon das Präsidium inne hatte und daß zwischen ihm und dem greisen Begründer der neuen Zeit nicht etwa ein feindlicher Gegensatz den Bruch herbeiführte und den Rücktritt Jochanans bewirkte. Wir finden vielmehr die hervorragendsten Schüler des Letztern in nahen Beziehungen zu dem Patriarchen, welche auch nach der zeitweiligen Amtsentsetzung desselben, an der Josua b. Chananja so hervorragenden Antheil hatte, nicht aufhörten. Josua sehen wir in Jabne die bedingungsweise Einsetzung eines Schaltmonates vertreten, als Gamliel in Syrien weilte, um vom römischen Statthalter seine Würde bestätigen zu lassen, indem bloß dem Patriarchen das Recht zustand, den Schaltmonat zu proclamiren [4]); Josua gehörte also noch bei Lebzeiten Jochanans dem Gerichtshofe an, welchem Gamliel präsidirte, da man berechtigt ist, die Reise Gamliels nach Syrien mit seiner Erhebung zum Nachfolger Jochanans in Zusammenhang zu bringen. Nach dem Tode des Letztern gehen,

nans, Gamliels und Zadoks angeführt, doch ohne daß die Gleichzeitigkeit derselben ersichtlich wäre. Merkwürdig ist die neuerdings aus dem Midrasch Haggadol bekannt gewordene Anekdote (es ist die oben S. 54, A. 1 erwähnte) in welcher Josua b. Chananja erzählt, daß Simon b. Gamliel I, der Vater Gamliels II., mit Jochanan b. Zakkai zusammen Sendschreiben nach Galiläa und nach der Darom diktirten, wie sie nach den bisher bekannten Quellen (Tos. Sanh. 2, 6 und Par.) Gamliel I. nebst den ihn umgebenden Rathsmitgliedern diktirt hat.

[1]) Jedoch nur in der Version des bab. Talmuds, Gittin 56 b.

[2]) Die Sage von der Rettung „Gamliels" in b. Taanith 29 a muß, wie Graetz IV², 467 gezeigt hat, auf seinen Sohn, Simon b. Gamliel II, übertragen werden.

[3]) S. oben S. 71, Anm. 3.

[4]) M. Edujoth 7, 7.

mit Ausnahme Eleazar b. Arach's, seine Schüler nach Jabne[1]). Zwei derselben stehen in nahem verwandschaftlichem Verhältnisse zu Gamliel: Eliezer b. Hyrkanos hat seine Schwester Imma Schalom zur Frau[2]) und Simon b. Nethanel ist der Gatte einer andern Enkelin Gamliels des Ersten[3]). Auch Jôsê Hakkohen trafen wir in der nächsten Umgebung des Patriarchen[4]). Zadok und sein Sohn Eleazar gehörten zu der intimern Umgebung Gamliels, in dessen Namen Eleazar b. Zadok Vieles tradirt hat. Der Gelehrtenkreis Jochanans ist auch der Gamliels und man darf, auch ohne daß ausdrückliche Angaben darüber sich vorfinden, diesen als zu den Schülern seines Vorgängers gehörend betrachten. Auf jenem Gebiete geistiger Thätigkeit, welches hier allein unsere nähere Aufmerksamkeit beanspruchen darf, haben wir sogar untrügliche Beweise, daß Gamliel in den Spuren Jochanans wandelte.

Es wurde schon oben[5]) darauf hingewiesen, daß eine eigenthümliche Bezeichnung für symbolische oder allegorische Schriftauslegung außer bei Jochanan b. Zakkai nur noch bei einer Deutung Gamliels zu Num. 5, 15 vorkömmt[6]): ja eine Deutung dieser Art, welche vom Ersteren herrührt, hat Gamliel als Gleichniß wiederholt[7]): den Gedanken, daß der Dieb, vom Räuber

---

[1]) S. oben S. 71.

[2]) S. b. Sabbath 116 a und sonst.

[3]) Tos. Aboda zara 3, 10; vgl. Frankel 90. Der Cod. Erfurt hat, wie Juchasin, die Lesart שהשיא את בתו, was vielleicht aus ש' בת בתו corrumpirt ist. Ueber Simon b. N. s. noch weiter unten S. 88, A. 2.

[4]) S. oben S. 68.

[5]) S. 31.

[6]) Dieselbe wird mit den Worten הניחו לי סופרים (so Sifrê, Babli ס' הניחו לי, Num. r. c 9 und Jalkut § 70, wo רב גמלא in רבן גמליאל zu emendiren ist, הניחו סופרים לי) eingeleitet. Dieselben darf man nicht, wie z. B. Mathnoth Kehunna zu Num. r. thut, als Aussage erklären: „Die Schriftgelehrten haben mir diese Stelle zum Deuten gelassen" — sondern als emphatische Ankündigung der Deutung: „Lasset mich, gestattet mir, o Schriftgelehrten, daß ich . . ."

[7]) Tos. Baba Kamma 7, 2, b. Baba Kama 79 b, tradirt von Meir.

verschieden, die Menschen mehr ehre als Gott, kleidet Gamliel in das Gleichniß von Zweien, die eine Mahlzeit geben: der Eine ladet nur die Stadtleute, nicht aber den König[1]) dazu ein, ist also gewiß strafwürdiger als der Andere, der weder den König noch die Stadtleute emladet. — So wie in der Agada Jochanan b. Zakkai's besonders bemerkenswerth seine Unterednngen mit Ungläubigen erscheinen, so nehmen unter den agadischen Aussprüchen Gamliels diejenigen die hervorragendste Stelle ein, welche er in derartigen polemischen Gesprächen äußert. Derselbe römische Kriegsoberste, der an Jochanan mehrere Fragen gestellt hat[2]), fragte einmal auch Gamliel, wieviel Gesetze Israel gegeben wurden. Zwei, war die Antwort, das schriftliche und das mündliche[3]). Dieselbe Frage hatte einst ein Heide, der Jude werden wollte, an Schammai (und Hillel) gerichtet und dieselbe Antwort erhalten[4]). Es ist auch die natürlichste Einleitung zu einem Gespräche 8

[1]) Die Vergleichung Gottes mit einem menschlichen Könige ist ebenfalls in der Art Jochanans und seiner Schüler. S. oben S. 68, Anm. 3. Babli hat statt des Königs בני המלך, was durch die בני העיר veranlaßt, aber keineswegs ursprünglich ist; Midrasch Haggadol hat, wie mir Büchler mittheilt, בן המלך.

[2]) S. oben S. 36, Anm. 2.

[3]) Sifrê zu Deut. 33, 10 (§ 351): שאל אגניטוס הגמון את רבן גמליאל אמר לו כמה תורות ניתנו לישראל אמר לו שתים אחת בכתב ואחת בעל פה. Vorher wird [לישראל] ותורתך so gedeutet, als ob das Wort in der Mehrzahl, ותורותיך, zu lesen wäre; aus dem Zusammenhange kann man vielleicht schließen, daß diese Deutung von Gamliel herrührt.

[4]) Sabbath 31 a (כמה תורות יש לכם.). Ungenau sagt Weiß I, 1 Anm. und nach ihm Joel, Blicke 60 f., daß der Ausdruck „mündliche Lehre" zuerst im Munde Hillels auftritt, da dort gerade Schammai es ist, der die Antwort giebt, welche allerdings auch für Hillel vorausgesetzt ist und in R. R. c. 15 (2. Version c. 29) auch ergänzt wird. Die Einwände, welche Weiß a. a. O. gegen die sprachliche Richtigkeit des Ausdruckes שבעל פה erhebt, sind mir unverständlich; warum soll das ש vor בעל פה weniger berechtigt sein, als vor בכתב. Auch beruht der בעל פה nicht auf der Deutung von Exod. 34, 37 (Gittin 60 b, vgl. j. Pea 17 a und Parallelen, sondern vielmehr diese auf jenem. Es ist durch Nichts beweisbar, daß der Ausdruck תורה שבעל פה, gleich dem Begriffe, den er bezeichnete, nicht schon zur Zeit Hillels vorhanden war.

über das Judenthum, nach seinen Quellen und Grundlagen zu fragen[1]). Der genannte Kriegsoberste ist vielleicht Einer der beiden Militärs — στρατιῶται —, welche einmal die römische Regierung aussandte, um als Scheinproselyten die Lehre Israels zu erforschen. Sie kamen zu Gamliel, studirten die schriftliche und mündliche Lehre, Halacha und Agada[2]) und erklärten sich, als sie Abschied nahmen, mit Allem befriedigt, nur mit dem einen Gesetze nicht, daß von Nichtjuden Geraubtes zur Nutznießung gestattet sei; doch würden sie dies der Regierung nicht denunciren[3]). Einer dieser Kriegsleute ist vielleicht auch der Feldoberste, der mit Bezug auf Deut. 4, 24 an Gamliel die Frage richtete, warum Gott gegen die machtlosen Heidengötter eifere, da doch der

---

[1]) Die Frage, welche nach Gen. r. c 63 ein הגמון an ein ungenanntes Mitglied der Familie סילוני richtet und die auf sinnreiche Weise mit Gen. 25, 26 beantwortet wird, soll nach Jalkut z. St. an Gamliel gerichtet sein. Dies hält Rosenthal (Vier apokryphische Bücher S. 59) für die ursprüngliche Version. Aber abgesehen davon, daß wol aus der Version in Gen. r., indem an die Stelle des Ungenannten, unter dem Einflusse des Ausdruckes הגמון, Gamliel gesetzt ward, die Version des Jalkut, nicht aber umgekehrt aus dieser jene entstehen konnte, beweisen die Schlußworte des Berichtes אמרו ראו דברים ישנים מפי זקן חדש, daß der Urheber der auf solche Weise gerühmten Antwort nicht Gamliel II., sondern ein unbedeutender Mann war, dessen Namen gar nicht überliefert wird. Gut combinirt Krauß (Lehnwörter II, 383) אילין דבר סילני : mit בית סילוני, j. Horajoth 48 a.

[2]) קראו את המקרא ושנו את המשנה הלכות ואגדות. So Sifrê, Jeruschalimi: ולמדו ממנו מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות. Babli: וקראו ושנו, wozu auf Grund einer mißverständlichen Auffassung des ושנו noch ושלשו hinzukam.

[3]) So nach Sifrê zu Deut. 33, 3, § 344. In j. Baba Kamma 4 b und b. B. K. 38 a fehlt der Umstand, daß die Kriegsleute vorgaben, sich bekehren zu wollen. Auch im Babli ist es nur ein Gesetz, daß ihnen nicht gefällt, das sie aber nicht denunciren wollen; aber es ist das Gesetz, wonach in Bezug auf den Ersatz eines durch stößige Ochsen erlittenen Schadens Heide und Jude nicht gleich zu behandeln sind. Im Jerusch. rügen sie außer den beiden in Sifrê und Babli gebrachten Gesetzen auch das Verbot, bei Heidinnen Ammen- und Hebammendienste zu leisten; auch wird berichtet, Gamliel habe damals Veranlassung genommen, die Erlaubniß, von Heiden Geraubtes zu genießen, aufzuheben. — Vgl. über den ganzen Bericht die scharfsinnigen Ausführungen von Graetz, Monatsschrift 1881, p. 493 ff.

Weise nur gegen den ebenfalls Weisen, der Reiche gegen den Reichen, der Tapfere gegen den Tapfern eifersüchtig sei. Gamliel antwortete ihm mit einem Gleichnisse: Eine hochstehende Frau, deren Mann sich eine andere Frau zur Gattin nimmt, fühlt sich gerade dann gekränkt, wenn die zweite Frau tief unter ihr steht [1]). Mit Bezug auf dieselbe Bibelstelle fragte ein heidnischer Philosoph den Patriarchen [2]), warum Gott gegen die Götzendiener eifere und nicht gegen die Götzen selbst. Die Antwort war: Wenn der Sohn des Königs seinem Hunde den Namen des Königs giebt und unter diesem Namen beim Hunde schwört [3]), wird der Vater über den Hund oder über den Sohn zürnen? Der Gegner versetzte nun, die heidnischen Gottheiten stünden denn doch nicht so tief: in seiner Vaterstadt habe einst eine Feuersbrunst Alles eingeäschert, nur den Heidentempel unversehrt gelassen. Führt ein König, erwiederte Gamliel, in einer aufständischen Provinz Krieg gegen die Todten oder gegen die Lebendigen? Du nennst also, fuhr der Philosoph auf, die Götter Hunde und todt [4]), warum vernichtet sie Gott nicht? Gamliel erwiederte: Gott thue das, wenn die Heiden solche Dinge anbeten, die der Welt von keinem Nutzen sind: aber sie beten Sonne, Mond und Sterne und Sternbilder, Flüsse und Thäler an, soll er um der Thoren willen seine Welt vernichten? [5])

---

[1]) Abboda zara 55 a. Der Fragesteller heißt אגרפס ישר צבא. Der Name אגרפס ist, als der bekanntere, vielleicht irrthümlich an die Stelle von אגניטס gesetzt. Vgl. jedoch Dikd. Sofr. zur Stelle.

[2]) Abada zara 54 b: שאל פילוסופוס אחד את ר״ג כתיב בתורתכם.

[3]) Das ist wohl gleichzeitig auch eine Anspielung auf den bekannten Schwur der Griechen: „beim Hunde".

[4]) כלב מת ist in der Bibel der Ausdruck für das mißachtetste Wesen I Sam. 24, 15; II Sam. 9, 8; ib. 16, 9.

[5]) Dazu citirt Gamliel noch Zephanja 1, 2, indem er die Worte אסף אסף als Frage auffaßt. In Mechiltha zu 20, 5 (68 a) ist die Frage des Philosophen an Gamliel dieselbe, welche im Babli der Feldoberste אגרפס an ihn richtet.

Ein Philosoph fragte Gamliel in Bezug auf Deut. 15, 10 [1], ob es denn Jemanden gebe, der für Andere seine Habe verschwendet, ohne daß es ihm dabei übel zu Muthe wäre, beim Gedanken daran, daß er selbst auf die Hilfe der Menschen angewiesen sein würde. Gamliels Antwort lautete (in Frage und Antwort zerlegt): Wenn Jemand sich um ein Darlehen an dich wendet und das Haupt der Provinz als Bürge stellt, wirst du gewiß seine Bitte erfüllen; sollte nicht ein Darlehen, dessen Bürge der Weltenschöpfer selbst ist, nicht gewährt werden? Denn „dem Ewigen leiht, wer dem Armen schenkt, und seine That vergilt er ihm" (Prov. 19, 17).

Die Frage, warum Gott die heidnischen Götterwesen nicht aus der Welt schaffe, wurde in Rom von den Philosophen, den Vertretern des Heidenthums an die „Aeltesten", die Vertreter des Judenthums gerichtet und ebenso beantwortet [2]. Diese „Aeltesten" sind Gamliel und seine Gefährten Eleazar b. Azarja, Josua b. Chananja und Akiba, deren Reise nach Rom [3] um das Jahr 95 eine der interessantesten Episoden der Geschichte jener Zeit bildet [4]. Einst predigten sie in Rom über das Thema, daß Gott die von ihm gegebenen Gesetze auch selbst halte, während ein menschlicher König die von ihm erlassenen Verordnungen selbst nicht befolge [5]. Ein Ungläubiger fragte sie nachher, warum denn Gott nicht ihrer Ansicht gemäß den Sabbath halte. Frevler, erwiederten sie, darf man am Sabbath nicht im eigenen Haus und Hof Gegenstände von Ort zu

[1]) Mechiltha zur Stelle (ed. Hoffmann, S. 9), ganz so eingeleitet, wie das S. 78, Anm. 2 citirte Gespräch. Auch bei Gaster, מעשיות ס׳, Nr. 183.

[2]) Tos. Ab. zara 6 (7). 7, Bar. Aboda zara 54 b, Mischna Ab. z. 4, 7.

[3]) Der Fahrt nach Rom geschieht Erwähnung: Mischna Maaßer scheni 5, 9; Erubin 4, 2; Tos. Sukka 2, 11; Sifrâ zu Lev. 23, 40 (102 c d); b. Sukka 41 b; b. Sukka 23 a; j. Sukka 52 d; j. Sanh. 25 d; Horajoth 10 a, — des Aufenthaltes in Rom: Sifrê zu Deut. § 43, Makkoth 24 a b, Echa r. g. Ende; Exod. r. c. 30; Deut. r. c. 2; Gen. r. c. 10; ibid. c. 20; Mass. Derech erez c. 5. Zur letztgenannten Stelle s. R. d. E. J. XXII, 134.

[4]) S. die Abhandlung von Graetz in Frankels Monatsschrift I, 192 f., ferner Derenbourg 334; Renan, Les Évangiles, p. 307.

[5]) Exod. r. c. 30 g. A. Vgl. Zolf, Blicke II, 172.

Ort schaffen? Jener bejahte. Nun, ist nicht die ganze Welt Gottes Gehöfte, wie es geschrieben ist (Jesaia 6, 3): Voll ist die Erde seiner Herrlichkeit![1] Hiemit im Zusammenhange scheint eine andere Frage zu stehen, die man an die „Aeltesten" in Rom richtete[2]): Da Gott die Welt in sechs Tagen schuf, was thut er seither? Sie antworteten: Es wird die Hölle für die Frevler geheizt; wehe der Welt ob der Strafgerichte Gottes! Mit der Schroffheit der Antwort soll die Böswilligkeit des Fragestellers gestraft werden; es liegt ihr aber der Gedanke zu Grunde, daß Gerechtigkeit die Grundlage der Welt sei und von Vollendung der Weltschöpfung an zu wirken nicht aufgehört habe[3]). „Das letztere Gespräch wurde auch in anderer Form überliefert. Ich weiß, was euer Gott macht, sagte ein Ungläubiger zu Gamliel[4]). Dieser, statt zu antworten, seufzte und gab als Ursache dazu an, er habe einen Sohn jenseits des Meeres, nach dem er sich sehr sehne. „Weißt Du nicht, wie er sich befindet?" Als der Ungläubige sich dazu unfähig bekennen muß, sagte Gamliel: „Du weißt nicht, was auf Erden geschieht, wie willst du wissen, was im Himmel

[1]) Es ist dieselbe Frage, welche T. Rufus nach Gen. r. c. 11 an Akiba, einen der vier Romfahrer richtete, der sie auch in demselben Sinne beantwortete. S. unten Cap. XII, Abschn. 2.

[2]) Gen. r. c. 10 g. E.: תלמי המלך שאל את הזקנים ברומי. Hier ist offenbar der Anachronismus: Ptolemäus in Rom dadurch entstanden, daß die Worte תלמי המלך aus dem unmittelbar vorherstehenden Satze in diesen hineingerathen sind und das ursprüngliche בין אחד פילוסופום אחד oder בין אחד verdrängte; oder vielleicht ist שאל aus שאלו geworden. בין שעלו הזקנים לרומי lesen wir auch Gen. r. c. 20, wo Josua b. Ch. dem Gamliel die Frage des „Philosophen" über die Dauer der Trächtigkeit der Schlange beantworten hilft.

[3]) Diesen Gedanken finden wir auch in der anonymen Bemerkung zu Exod. 31, 17, Mechiltha zur St. (104 b): זכות שבת מן העבודה או מן הדין ת"ל ויינפש מגיד שאין הדין בטל מלפניו לעולם.

[4]) Sanh. 39 b. Es ist möglich, daß mit unbedeutenden Aenderungen dies Gespräch dem vorigen ähnlicher gemacht werde. Gamliel, befragt, was Gott mache, antwortet mit einem Seufzer und erklärt: Da ich nicht weiß, was auf Erden geschieht, wie sollte mir bekannt sein, was im Himmel vorgeht.

vorgeht!" In Verbindung mit diesem werden noch andere Gespräche mitgetheilt[1]), in denen Gamliel die Angriffe des Ungläubigen gegen die jüdische Gotteslehre zurückweist. „Gott zählt die Sterne, heißt es im Psalme (147, 4), was ist Großes daran, auch ich vermag das!" Diese Prahlerei[2]) schlägt Gamliel mit einem Experiment zurück: Er zeigt, daß sein Gegner nicht einmal in einem Siebe wirbelnde Quitten zählen könne, geschweige die in fortwährender Sphärenbewegung befindlichen Gestirne. — „Der die Berge geschaffen, ist ein Anderer, als der die Winde erschuf, nach Am. 4, 13". Gamliel zeigt, daß bei solcher Exegese nach Psalm 94, 9 der „Pflanzer des Ohres" ein Anderer wäre als der „Bildner des Auges[3])." — „Wo eurer zehn sind, sagt ihr, weilt Gottes Majestät, wieviel Gottesmajestäten — Schechina's — giebt es denn?" Gamliel macht ihm die Allgegenwart Gottes mit dem Hinweis auf die Sonne begreiflich, die überall scheine; sollte Gott, dem Millionen Sonnen dienen, nicht noch eher überall sein können! — Hieher gehört auch die in einer andern Quelle[4]) mitgetheilte Frage eines Philosophen: „Euer Gott ist zwar ein großer Maler, aber fand er, als er die Welt erschuf, nicht die gehörigen — im zweiten Vers der Genesis genannten — Farben[5]) vor? Gamliel weist ihm nach, daß die sechs fraglichen Dinge in der heiligen Schrift selbst als erschaffen bezeichnet

[1]) Ibid. Alle diese Gespräche sind in Sprache und Darstellungsart des babylonischen Talmud, also in recht später Version erhalten.

[2]) Derselben liegen aber wahrscheinlich astronomische Kenntnisse des Heiden zu Grunde, ebenso wie der „Philosoph" in Gen. r. c. 20 naturwissenschaftliche Kenntnisse hat.

[3]) In Chullin 87 a beantwortet Gamliels Enkel, Jehuda I., dieselbe Frage eines Ketzers mit Hinweis auf den Schluß der Amos-Vers („ich sein Name").

[4]) Gen. r. c. 1.

[5]) ממנין bedeutet hier Farben, und es ist nicht, wie Wünsche in seiner Uebers. das Bereschith rabba thut (S. 4), mit Material zu übersetzen. Das Bild ist vom Maler genommen, womit hier ציר übersetzt werden kann. S. Levy, Wört. zu den Targumim II, 172 a b.

werden [1]). Auf zwei Fragen des Ungläubigen übernimmt es die Tochter Gamliels, im Geiste ihres Vaters zu antworten [2]): „Euer Gott ist ein Dieb, denn er entwendete Adam heimlich die Rippe!" O käme doch, erwiederte Jene, täglich ein solcher Dieb zu uns, der Werthloses nimmt und Werthvolles dafür zurücklässt! [3]) „Wie kann nach euerer Lehre von der Auferstehung Staub belebt werden?" Auch dies macht die Patriarchentochter mit einem Gleichniß begreiflich [4]). Gamliel selbst hatte die Aufforderung der Ungläubigen, ihnen die Auferstehung aus der Bibel zu beweisen, mit dem Hinweise auf Stellen aus den drei Theilen der heiligen Schrift, nämlich auf Deut. 31, 16, Jesaia 26, 19, Hohel. 7, 10, beantwortet und als sie diese Belege nicht gelten ließen, sie mit Deut. 4, 4 überzeugt [5]). — Auch den Hohn eines Böswilligen auf das angeblich von Gott verlassene Israel, worauf Jener Hosea 5, 6 angewendet hatte, wies Gamliel exegetisch zurück, indem er nachwies, daß die angezogenen Worte grammatisch den hineingelegten Sinn nicht haben können [6]).

---

[1]) חשך nach Jes. 45, 7, מים nach Psalm 148, 4 f., רוח nach Amos 4, 13, תהום nach Prov. 8, 24. Für תהו ובהו wird ebenfalls Jes. 45 7 ובורא רע angeführt, was auf sehr gezwungene Weise dahin erklärt wird, daß רע, als Gegensatz von שלום, dem kosmischen Frieden, das Chaos bedeute. Aber es ist besser anzunehmen, daß ursprünglich auf Jes. 34, 12 — קו תהו ואבני בהו — hingewiesen war, welcher Satz in einer Baraitha, Chagiga 12 a ebenfalls kosmogonisch gedeutet wird (s. Joel, Blicke I, 142). — Rab a. a. O zählt zehn Dinge auf, welche am ersten Tage geschaffen wurden, darunter fünf von Gamliel gezählte, nur תהום läßt er weg, gewiß weil schon in מים mitbegriffen

[2]) Ebenso beantwortet Jôsê Hakkohen für Gamliel die Frage der Proselytin Valeria, s. S. 68.

[3]) Sanh. 39 a (eine Variante für כופר lautete קיסר). In Gen. r. c. 17 E. wird dies als eine der Antworten Josê b. Chalaftas (in der 2. Version der Ab. di R. N. c. 8, S. 23; statt ר' יהושע ר' יוסי an die Matrone mitgetheilt.

[4]) Sanh. 90 b f.

[5]) Sanh. ib. Unmittelbar darauf folgt ein Gespräch Josua b. Chananjas mit den „Römern" über denselben Gegenstand; vielleicht gehört auch Gamliels Gespräch nach Rom.

[6]) Jebam. 102 b (מינא); Sch. tob zu Psalm 10 Ende (פילוסופוס). S. Derenbourg 357. — Die ursprüngliche Form der Gespräche steht im

Zu einigen der bisher behandelten polemischen Gesprächе Gamliels darf man annehmen, daß es Angehörige der christlichen Sekte, Minim im engeren Sinne waren, denen er Rede stand [1]). Noch ist uns eine merkwürdige Erzählung erhalten [2]), in der Gamliel mit seiner Schwester Imma Schalom einen fingirten Erbschaftsprozeß vor einen zum Evangelium sich bekennenden Richter bringt und denselben grober Bestechlichkeit überführt. Während der Verhandlung citirt Gamliel einen Satz aus der Bergpredigt Jesu, wonach dieser nicht gekommen sei, von der Lehre Moses' wegzunehmen, oder ihr etwas hinzuzufügen [3]). — Das feindselige Verhältniß, welches zwischen den judenchristlichen Sektirern und dem nach Verlust der staatlichen Existenz und des einigenden Heiligthums um so eifersüchtiger seine innere Einheit bewachenden Judenthume obwaltete, wurde von dem berufenen Vertreter des letztern, Gamliel II., in feierlicher Weise zum Ausdrucke gebracht. Er ließ durch ein angesehenes Mitglied seines Lehrhauses, Samuel „den Kleinen" [4]), eine Gebetformel gegen

---

Midrasch Haggadol zu Lev. 26, 9. Der Text, dessen Abschrift ich der Freundlichkeit Büchlers verdanke, lautet dort so: זוז היא ששאל פילוסופוס אחד את רבן גמליאל, אמר לו אתם אומרים שאלוקינו נפנה עלינו ומקבצנו מבין הגליות. אמר לו הין, אמר לו נביאים שנתנבאו לכם נביאי אמת היו או נביאי שקר היו אמר לו נביאי אמת היו. אמר לו כתוב בצאנם ובבקרם ילכו לבקש את ה' ולא ימצאו חלץ מהם כיון שחלץ לכם אלקיכם היאך חוזר עליכם. אמר לו רבן גמליאל שוטה כלך אצל דברי תורה ונגשה יבמתו... וחלצה נעלו אילו נאמר חלצו ממנו נעשו כיבמה שחלצה ליבמה ונאסרה עליו עכשיו שכתוב חלץ נעשה כיבם שחלץ ליבמתו ומותר לחזור עליה. מיד קיבל פילוסופוס והודה לרבן גמליאל.

[1]) Der Frager in Exod. r. c. 30 (oben S. 79) wird als מין bezeichnet, und in dem zuletzt gebrachten Gespräche (s. vorige Anmerkung) hat die eine Quelle מין, die andere פילוסופוס.

[2]) Sabbath 116 a b. Vgl. Die Ag. d. pal. Am. II, 42, 2.

[3]) Matthäus 5, 17. S. die Abhandlung Güdemann's in seinen Religionsgeschichtlichen Studien S. 66 ff.

[4]) Samuel Hakkaton wird in einer Baraitha glorificirt (j. Sota 24 b, b. Sota 48 b, b. Sanh. 11 a, Schir r. zu 8, 9) und ebenso in einem aus der Baraitha hervorgegangenen, aber doch von ihr erheblich abweichenden Ausspruche Josua b. Levi's (mitgetheilt von Jakob b. Idi, j. Sota Ende, j. Horaj. Ende, j. Aboda zara 42 c). Beides sind sagenhafte Berichte

die Minim verfassen, die er den achtzehn Benediktionen des täg- 8
lichen Gebetes einfügte, deren Ordnung er ebenfalls durch einen andern Gelehrten, Simon Happakûli, endgiltig hatte fest-

---

und scheinen auf der historisch unanfechtbaren Mittheilung zu beruhen, welche wir j. Sanh. 18 c oben, Mas. Semachoth c 8 und etwas verschieden b. Sanh. 11 a oben lesen. Gamliel hatte sieben „Aelteste" in den Sitzungssaal zu Jabne berufen, um mit ihnen die Intercalation zu bestimmen; jedoch es fanden sich acht Gelehrte ein, und als Gamliel fragte, wer von ihnen ohne Ermächtigung erschienen sei, erhob sich Samuel Hakkaton und sagte, er sei es und wäre gekommen um sich Bescheid in einer schwierigen Frage zu holen. Hierauf sagte der Patriarch: „Eldad und Medad — d. h. diesen (Num. 11, 26) an Bescheidenheit Gleicher, indem sie (Sanh. 17 b) der ihnen zugedachten Würde sich entzogen und mit besonderer prophetischer Gabe belohnt wurden — ganz Israel weiß, wenn ich nur Zwei zur Sitzung berufen hätte, so wärest du Einer gewesen!" Diese Vergleichung Samuels mit den prophetisch begabten Eldad und Medad im Munde des Patriarchen (vgl. Toj. Rosch Haschana c 1 (2) g. E.: הריני בא להקיש את ר׳פלוני לאלדד ומידד, Bar. R. H. 25 a פלוני כאלדד ומ׳) wird in der Sage zum Bath-Kol, welches ihn des heiligen Geistes würdig erklärt. Nur was der Patriarch hypothetisch von den Zweien gesagt hatte, deren Einer Samuel wäre, wird in der Sage, wie sie bei Josua b. Levi erscheint, apodiktisch: יש ביניכם שנים ראויים לרוח הקדש ושמואל הקטן אחד מהן; in der Baraitha nennt das Bath-Kol Niemanden, aber der Anwesenden Augen wenden sich auf Samuel. Bei Josua b. Levi richten die Anwesenden ihre Augen auf den Zweiten, den das Bath-Kol nicht genannt hatte, auf — Eliezer b. Hyrkanos. Diesen letztern Umstand kann man so erklären, daß jener Achte, der ohne Befugniß in den Sitzungssaal kam, eben Eliezer b. Hyrkanos gewesen war. Es wird nämlich ausdrücklich bezeugt (b. Sanh. 11 a), daß Samuel in edelmüthiger Bescheidenheit sich selbst als den unbefugt Gekommenen anzeigte, um den Unwillen des Patriarchen von dem wirklichen Schuldigen abzuwenden. Es spricht nichts dagegen, daß dieser Eliezer b. Hyrkanos war, dessen Schroffheit ihm schließlich den Bann zuzog, obwohl der Patriarch sein Schwager war, und den dieser aus der Berathung über die Intercalation ausschloß. Als er dennoch erschienen war, besänftigte Samuel in der angeführten Weise den Unwillen Gamliels, aber aller Augen mochten sich gegen Eliezer hingewendet haben. Dieser Zug erscheint nun im Satze Josua b. Levi's der ganzen Umgestaltung des geschichtlichen Berichtes angepaßt. Vom letztern hat also Josua b. Levi mehr erhalten, als die Baraitha, andererseits aber verflicht er den analogen Bericht der letztern über Hillels Verherrlichung durch ein Bath-Kol mit dem über Samuel Hakkaton zu einem anachronistischen Ganzen, in

stellen lassen [1]). Diese Gebetformel „scheint eine Art Gesinnungsprüfung gewesen zu sein, um diejenigen zu erkennen, welche heimlich dem Judenchristenthum anhiengen. Denn es wurde dabei bestimmt, wer sie oder den Wunsch zur Wiederherstellung des jüdischen Staates beim öffentlichen Vorbeten verschweige, soll vom Betpulte hinweggewiesen werden" [2]). Die Strenge, welche Gamliel in diesem Punkte sowie überall, wo es sich um die Einheit des Judenthums handelte, bekundet hat, hinderte nicht, daß er im Privatleben eine vornehme und von bis ins Aeußerste gehender Ausschließlichkeit freie Duldsamkeit gegen Nichtjüdisches zeigte. Rührend ist sein Verhältniß zu dem heidnischen Hausssklaven Tabi, über dessen Tod er sich wie über ein hingeschiedenes Familienmitglied trösten ließ [3]). Wir sehen ihn auf dem Wege von Akko nach Kezib (Ekdippa) einen Heiden freundlich ansprechen [4]). In Akko setzt er sich am Sabbath auf die Subsellien der heidnischen Kaufleute, was ihm die jüdischen Bewohner der Stadt verargten [5]). In derselben Stadt badet er ohne Bedenken in einem mit dem Bilde der Aphrodite gezierten und nach dieser Göttin benannten Badehause. Proklos (oder Proculus), ein „Phi-

---

dem Hillel und Samuel als Zeitgenossen erscheinen. — Daß ein Wort der höchsten Autorität in der Sage als Himmelsstimme, Bath-Kol erscheint, sahen wir schon oben bei Gamliel I. (S. 21). Auch das berühmte Bath-Kol, welches den Streit der Schulen Schammais und Hillels schlichtete, geht wol in letzter Reihe auf eine Entscheidung Gamliels II. zurück. Diesem Letztern wird einmal (Tos. Pesachim 1, 27, b. Erubin 64 b) Inspiration durch den heiligen Geist, רוח הקדש, zugeschrieben; ein anderes Mal (Tos. Nidda 5, 15) wird eine in Erfüllung gegangene Vorhersagung von ihm berichtet.

[1]) Berach. 28 b, Megilla 17 b. S. Weiß II, 173.

[2]) Graetz IV², 105.

[3]) M. Berach. 2, 7.

[4]) Erubin 64 b. S. die Parallelen bei Levy, Talmud. Wörterbuch III, 9 a b. Die Straße von Akko nach Ekdippa galt als die Grenze zwischen jüdischem und heidnischem Gebiete. Tos. Ohal. 18, 14, Gittin 7 b.

[5]) Tos. Moed Katon 2, 8; j. Pesach. 30 d ob.; in b. Pesach 51, b findet sich die Variante Simon b. Gamliel für Gamliel.

losoph“ [1]) fragte ihn, warum er trotz Deut. 14, 18 das einer heidnischen Gottheit geweihte Bad benützt habe; da antwortete Gamliel: Aphrodite kam in mein Gebiet, nicht ich in ihres; man hat das Bad nicht ihr zur Zierde gemacht, sondern sie zur Zierde des Bades [2]). Dieser Gebrauch heidnischer Bäder scheint man Gamliel übelgenommen zu haben. Denn man erzählt, er wäre einst mit dem bekannten Proselyten Akylas, dem Bibelübersetzer, in Askalon gewesen und habe dort ein Badehaus benützt, während der Proselyt im Meere badete. Jedoch versicherte der Schwiegersohn Akiba's, Josua b. Kaposai [3]), er sei damals in Askalon mitgewesen und könne erklären, daß auch Gamliel im Meere sein Bad nahm [4]). Wie Gamliels Sohn, Chanina, bezeugte, bediente sich das Patriarchenhaus eines mit einem Bildnisse versehenen Siegels, was als an Götzenbilder erinnernd verpönt war [5]).

Gleich Jochanan b. Zakkai gab auch Gamliel dem Bewußtsein Ausdruck, daß Israels Sündhaftigkeit den Untergang seines Staates und seines Heiligthums herbeigeführt habe. Zu den Worten des Deuteronomiums, 12, 4, welche nach dem vorhergehenden Gebote, die Altäre der Götzen zu zerstören, scheinbar die Zerstörung der Altäre des ewigen Gottes verbieten, bemerkte Gamliel: Kann es dir denn denkbar sein, daß die Israeliten selbst die Altäre ihres Gottes zerstören könnten. Bewahre! Viel-

[1]) פרוקלוס בן פילוסופוס. Nach בן scheint der Name des Vaters ausgefallen zu sein. Vgl. die Varianten bei Rabbinowicz zu Ab. z. 44 b.

[2]) M. Aboda zara 3, 4.

[3]) S. Sabb. 147 a.

[4]) Tos. Mikwaoth 6, 3. Vielleicht ist es Gamliel II, von dem erzählt wird, daß er beim Anblick einer schönen Heidin die beim Erblicken schöner Geschöpfe übliche Benediktion gesprochen habe, j. Berach. 13 b unt. In der Parallelstelle, j. Ab. zara 40 a unt., wird dies zwar auf den Tempelberg verlegt, was auf Gamliel I. hindeuten würde und ebenso b. Ab. zara 20 a (wo für G.: Simon b. G.); doch kann dieser Umstand aus Erzählungen über Gamliel I sich eingeschlichen haben.

[5]) J. Ab. zara 42 c unt. S. Landau in Frankels Monatsschrift, I, 333 Anm.

mehr bedeutet die Mahnung: ihr sollt nicht also thun dem Ewigen, eurem Gotte! soviel als: Thuet nicht gleich den Thaten der Völker, damit nicht eure Sünden und eure bösen Handlungen die Zerstörung des Heiligthums unserer Väter bewirken![1]) Der Schmerz ob des erlebten nationalen Unglückes, das Israel heimatlos in der Heimat gemacht hatte, zeigte sich beim Patriarchen in ergreifender Weise. In stiller Nacht hörte er eine in der Nachbarschaft wohnende Frau so heftig den Tod ihres Sohnes beweinen, daß ihr Schmerz den seinigen ob der Zerstörung des Heiligthums wachrief und er ebenfalls weinte, „bis die Wimpern seiner Augen ausfielen“ [2]). — Weinend horchten Gamliel und seine Reisegefährten auf das Macht und Wohlstand bedeutende Geräusch der Riesenstadt, welche Jerusalem in den Staub geworfen hatte[3]). „Wie sollen wir nicht weinen, wenn die Götzendiener in Glück und Sicherheit weilen, während das Haus, welches der Fußschemel von Gottes Herrlichkeit war, eine wüste Brandstätte ist und dem Gethier des Feldes zur Wohnung dient!“ Und wie weinten sie erst, als sie bei einem Besuche dieser öden Trümmer aus dem Allerheiligsten einen Fuchs springen sahen, mit welcher Lebendigkeit trat ihnen als Wirklichkeit vor Augen, was sie im Buche der Klagelieder, 5, 17 f., gelesen hatten. Nur Akiba, den schon damals jene Hoffnung erfüllte, die ihn nach Jahrzehnten zum Hauptführer und Märtyrer des letzten judäischen Unabhängigkeitskampfes gegen Rom machen sollte, nur Akiba weinte weder vor Rom, noch auf den Trümmern des Tempels. Dort wies er darauf hin, welches Heil Gott den Vollstreckern seines Willens zu Theil lassen werde, wenn schon die seinen Zorn erregenden Römer so großen Glückes theilhaftig werden. Beim

---

[1]) Sifrê zur St. § 61. שלא תעשו כמעשיהם ויגרמו עונותיכם ומעשיכם הרעים למקדש אבותינו שיחרב.

[2]) והיה ר״ג שומע את קולה [והיה נזכר את חורבן בית המקדש] והיה בוכה עמה עד שנשרו ריסי עיניו. Echa r. zu 1, 2. In Sanh. 104 b (auch im Midrasch zûta zur St.) fehlen die eingeklammerten Worte, so daß Gamliel nur aus Mitgefühl mitgeweint hätte.

[3]) S. Revue des Études Juives XXXIII, 195.

Anblick der traurigen Erfüllung der alten Weissagungen, welche die Zerstörung vorausgesagt hatten, erinnert er die weinenden Gefährten an die noch der Erfüllung harrenden Heilsverkündigungen der Propheten so eindrucksvoll, daß sie ausriefen: „du hast uns getröstet, Akiba, du hast uns getröstet!“ [1]) Als Tröster 9
Gamliels erscheint Akiba auch in einer anderen Erzählung. Als der Patriarch nämlich einen Abschnitt des Propheten Jechesḳel, Cap. 18, oder nach anderer Version den 15. Psalm las, weinte er, die Unmöglichkeit bedenkend, den vom Propheten — oder Psalmisten — aufgezählten Bedingungen der wahren Gerechtigkeit zu entsprechen. Da beruhigte ihn Akiba mit der Bemerkung, daß der Prophet an derselben Stelle ja auch die Merkmale des Frevlers angebe, Frevler aber auch der heiße, dem eines derselben anhafte: so darf Gerechter genannt werden, der nur einen Theil jener Bedingungen erfülle [2]).

Die Erinnerung an das verlorene Heiligthum strebte Gamliel auch im Volke wach zu erhalten: er verordnete, daß an die Stelle des nationalsten jüdischen Festes, welches zur Opferung

[1]) Sifrê zu Deut. § 43; Echa r. zu 5, 18; b. Makkoth Ende.

[2]) Sanh. 81 a, Makkoth 24 a. In Schocher zu Psalm 15, 5 ist der Bericht dem über den Besuch der Tempeltrümmer analog umgestaltet. Gamliel weint bei den beiden Abschnitten, während Akiba lacht und, darüber von Gamliel befragt, mit der angegebenen, aber durch andere Deutungen noch erweiterten Bemerkung antwortet. Gamliel sagt ihm zum Danke: נחמתני עקיבא נחמתני (s. auch R. Hasch. 25 a, wo ihm Josua b. Chananja, über eine Verletzung durch Gamliel von ihm beschwichtigt, dasselbe zuruft). Offenbar ist diese Gestalt der Erzählung nicht ursprünglich, sondern der andern nachgemodelt. — Es sei noch bemerkt, daß Gamliels Weinen ob der Unmöglichkeit, dem Ideal des Frommen zu entsprechen, an das Weinen Jochanan b. Zakkais auf dem Todtenbette erinnert, daß ebenfalls dem Gefühle der menschlichen Sündhaftigkeit vor dem ewigen Richter entsprang, Berach. 28 b. Gegen dieses selbstquälerische Gefühl, daß in jener traurigen Zeit auch von den Größten nicht fern blieb, scheint der dritte Spruch des am wenigsten bekannten Schülers Jochanan b. Zakkai's, Simon b. Nathanel (s. oben S. 75) sich zu wenden: „Sei nicht Frevler in deinen eigenen Augen“. (Geiger, Nachgelassene Schriften IV, 318, erklärte בפני עצמך mit „für dich allein, wenn du nicht in Gegenwart Anderer bist“).

des Passahlammes ganz Israel auf den Tempelberg geführt hatte, nunmehr ein Erinnerungsfest zu treten habe, indem am Abende vor dem 14. auf den 15. Nissan jeder Israelit verpflichtet sei, des Auszuges aus Aegypten, aber auch der Feier desselben im Heiligthume zu gedenken. Gamliel, von dem erzählt wird, daß er einmal mit den andern Gelehrten in Lydda die erste Passahnacht bis zum Morgenanbruche mit Gesprächen über das Fest und seine Satzungen zugebracht hatte[1]), stellte auch jenen Kanon fest, welchen man als den Kern der sogenannten Pesach-Haggada betrachten darf[2]). Auf Gamliel, der dem Gebetritus große Aufmerksamkeit zuwandte und, wie wir gesehen, das Achtzehn-Gebet endgiltig redigiren ließ und dasselbe zum täglichen Pflichtgebete erhob[3]), darf man auch jene Bestandtheile dieses Gebetes zurückführen, welche die Wiederherstellung Jerusalems und des Heiligthums betreffen[4]). — Aber auch die Hoffnung auf eine heilvolle Zukunft suchte Gamliel in seinen zu Boden getretenen Volke zu beleben. An die Bibelstellen Jer. 31, 7, Ezech. 17, 8, Psalm 72, 16 anknüpfend, predigte er[5]) von den Wundern der Fruchtbarkeit und des Segens, die einst das Land Israel auszeichnen werden. Als ein Jünger seinem Unglauben an solche Wunder Ausdruck gab und die Worte aus Koheleth 1, 9 anführte,

---

[1]) Tos. Pesach. 10, 12. Ein Seitenstück und vielleicht nur Doppelgängerin dieser Erzählung ist mit den Worten מעשה בר' אליעזר beginnende in der Pesach-Haggada (wo statt Lydda: Benê Berak).

[2]) M. Pesach. 10, 5. S. Weiß II, 74. Nach Weiß' Annahme wären die drei Sätze, deren Recitirung am Peßachabende Pflicht ist, nicht die Erklärungen zu פסח מצה מרור, sondern diese bilden nur den ersten Satz, während der Absatz בכל דור ודור den zweiten, der Abs. לפיכך den dritten ausmachen. S. noch Goldfahn in Rahmers Jüdischen Literaturblatt Jhg. 1893. S. 169.

[3]) M. Berach. 4, 3.

[4]) S. Weiß II, 73 f.

[5]) יתיב רבן גמליאל וקא דריש Sabb. 30 b. J. S. Bloch in der Ausführung über diese Talmudstelle (Studien zur Geschichte der Sammlung der biblischen Literatur. S. 154 f.) geht von der unberechtigten Annahme aus, daß unter רבן גמליאל Gamliel I zu verstehen sei.

daß es nichts Neues unter der Sonne gebe, bewies ihm Gamliel die Möglichkeit dieser Zukunftswunder durch Beispiele aus der Natur, in denen ungemeine Fruchtbarkeit sich kundgiebt.

Wie Jochanan b. Zakkai liebte es auch Gamliel, Fragen der agadischen Schriftauslegung im Kreise der Gelehrten erörtern zu lassen. Es werden uns noch vier solcher Controversen erzählt, bei denen schließlich Gamliel die Meinung eines jüngern, aber schon früh als Agadist berühmten Zeitgenossen, des Eleazar aus Modiim zu hören wünscht[1]: 1. Ueber Prov. 14, 34, über welchen Vers schon J. b. Zakkai seine Schüler befragt hatte[2]; Gamliel selbst trägt die auch Eliezer b. Hyrkanos zugeschriebene Ansicht vor. 2. Der Traum des Mundschenken, Gen. 40, 10; Gamliel selbst giebt keine Deutung, sondern fordert nur, nachdem er die Eliezer's und Josua's gehört, den Modiiten auf, seine Meinung zu äußern[3]. 3. בחו, Gen. 49, 4. als Notarikon zu deuten. Gamliel giebt die Auflösung, welche nach einer andern Quelle dem Eliezer b. Jakob gehört[4]. 4. Zu Esther 5, 4: warum brachte Esther nicht sogleich ihren Wunsch vor und zu welchem Zwecke lud sie erst Haman zu Gaste? Nach den Antworten Eliezers und Josua's äußerte Gamliel als die seinige, daß Ahasveros ein launenhafter, verkehrter König war und Esther fürchtete, trotz der ihr bewiesenen Gunst, gegen Haman sofort die Anklage zu erheben[5]. — Eine willkommene Ergänzung zu diesem Satze bietet ein anderer, durch Abba Gorion aus Sidon tradirter

[1]) אמר רבן גמליאל עדיין אנו צריכין למודעי, an den in den nächsten Noten angeführten Stellen des babylonischen Talmuds.

[2]) Baba bathra 10 b, s. oben S. 34, A. 4.

[3]) Chullin 92 a.

[4]) Sabbath 55 b, s. oben S. 67, Anm. 1. In Gen. r. c. 98 ist Gamliel nicht erwähnt, und statt seiner sagen die Autoren: עד עכשיו אנו צריכין לבודעי.

[5]) Meg. 12 b, מלך הפכפכן היה. Zwischen den Aussprüchen Josua's und Gamliels zählt die Baraitha noch die Aussprüche mehrerer späterer Autoritäten, meist Schüler Akibas auf.

Ausspruch Gamliels [1]), in welchem er die Noth der Zeit aus ihrer Sündhaftigkeit herleitet [2]) und, wahrscheinlich auf den Tyrannen Roms Domitian hinzielend, in der launenhaften Tyrannei des Herrschers die Gottgewollte Geißel seines sündigen Volkes erkennt. Der Ausspruch, als Zeitgemälde werthvoll, ist zur Hälfte aramäisch gehalten und lautet: Seit die Lügenrichter überhand genommen, nahmen auch die Lügenzeugen [3]) überhand; seit die Delatoren sich mehren, mehren sich die Raubsüchtigen; seit die Schamlosigkeit zunahm, ist von den Menschen ihre Würde genommen; seit der Geringe zum Großen sagt: ich bin größer als du, werden die Jahre der Menschen verringert; seit die geliebten Kinder ihren Vater im Himmel erzürnt haben, ließ er ihnen einen ruchlosen König erstehen, um sie zu züchtigen, wie es heißt (Hiob 34, 20): Er macht zum Könige einen ruchlosen Menschen, ob der Fallen (Sünden) des Volkes [4]). Dieser König aber ist Ahasveros, welcher zuerst seine Frau (Vaschti) tödten ließ, um seines Freundes (Haman) [5]) willen, und dann diesen

---

[1]) Als Einleitung zum Estherbuche in Midr. Abba Gorion, Beth Hammidr. I, 1 und kürzer Esther r. zu Anfang. Aba Gorion tradirt, Kidd 82 a, j. Kidduschin Ende, einen Ausspruch Abba Schaul's über die Gewerbe

[2]) S. oben S. 87.

[3]) Von falschen Zeugen, die Gamliel in unliebsamen Zwist mit seinen Collegen brachten, erzählt die Mischna R. Hasch. 2, 8.

[4]) Gamliel liest für בְּמֶלֶךְ א׳ ח׳: מֶלֶךְ אדם חנף und erklärt den Vers überhaupt so wie das Targum: ממני מלכא בר נש דילמו מטול תקליא חנף .די בעמא wird im Hiobtargum consequent mit Delator, als dem Ausbund der Ruchlosigkeit wiedergegeben; siehe meinen Aufsatz über dieses Targum, Monatsschrift 1871, S. 216. Gamliel II las das Hiobtargum, als er in Tiberias (Derenbourg 241 emendirt jedoch ליבנה) weilte (Tos. Sabb. 13 (14), 2, b. Sabb. 115 a, Mas. Sofrim 5, 15; 15, 2), und er fand möglicherweise die Erklärung zu 34, 30 schon in dieser alten Uebersetzung (s. oben S. 21) vor; doch ist wahrscheinlicher, daß sie erst aus dem Satze Gamliels in unser gegenwärtiges Targum überging. Die weiteren Deutungen zu seinem Hiobvers s. Ag. d. pal. Am. I, 312, 400; II, 375.

[5]) Memuchan, Esther 1, 16, ist nämlich = Haman, nach der Baraitha Meg. 12 b.

seinen Freund, um seiner Frau (Esther) willen [1]). — Die drückende Macht der römischen Herrschaft kennzeichnete Gamliel in der Aufzählung der vier Dinge, durch welche das Reich (Rom) das Vermögen seiner Unterthanen aufzehrt [2]). — Eine düstere Zeitschilderung begegnet uns in einem Satze Gamliels, in welchem er das Erscheinen des Messias in die Zeit der tiefsten Entartung der Sitten und der äußersten Zerrüttung des Wohlstandes setzt [3]). „In der Zeit, in welcher der Sohn Davids kommen soll, wird das Lehrhaus eine Stätte der Unzucht sein, Galiläa verwüstet, das Hochland verödet, die Leute des Grenzgebietes werden von Stadt zu Stadt ziehen, aber kein Mitleid finden, die Weisheit der Schriftgelehrten [4]) wird verderben, die Sündenscheuen werden mißachtet, hündische Schamlosigkeit herrscht und die Wahrheit wird vermißt, nach Jesaia 59, 15".

Mit Josua b. Chananja bespricht Gamliel die Frage, ob die unmündigen Kinder der Gottlosen Antheil an der kommenden Welt haben. Er verneint es mit Hinweis auf Malcachi 3, 19: „der kommende Tag — des Gerichtes — der ihnen weder

[1]) In Esther rabba geht die Anwendung des Hiobverses auf Ahasveros dem Ausspruche Gamliels voraus und Jehuda b. Simon ist als Autor genannt (s. Die Ag. d. pal. Am. III, 204). Jedoch ist es möglich, daß Jehuda b. Simon diese Anwendung aus der Ueberlieferung kannte und Gamliel II. dennoch ihr Autor ist. Dafür spricht, daß er in der oben erwähnten Controverse über Esth. 5, 4 Ahasveros als הפכפכן bezeichnet, was zu der Erläuterung des חנף in Bezug auf Ahasveros sehr gut paßt. Ferner ist in dieser die Anspielung auf Domitian, der seine Rathgeber und auch seine Frau tödten ließ, deutlich genug.

[2]) Ab. di R. N. c. 28 (p. 85): בד' דברים מלכות אוכלת. Die drei letzten dieser Dinge sind: Bäder, Theater, Abgaben. Das erste ist nicht klar man liest entweder מכסאות, Zölle oder דימסאות (eine Handschrift hat בבמסאות), was neben מרחצאות auch in der Mischna, Ab. zara 1, 7, vorkömmt.

[3]) Derech erez zûta c. 10. In b. Sanh. 97 a ist als Autor Jehuda genannt, in Schir r. zu 2, 13 Simon b. Lakisch; Beide werden den Satz im Namen Gamliels tradirt haben (für Jehuda vgl. S. 94, A. 2). Auch in in der Mischna Sôta Ende lesen wir ihn mit Elementen aus den Sätzen anderer Autoren vermehrt.

[4]) סופרים wendet Gamliel auch oben S. 75, Anm. 6 an.

Wurzel noch Zweig läßt[1])." — Als der Patriarch mit Josua auf dem Markte von Emmaus war, um zur Hochzeit seines Sohnes Einkäufe zu machen, stellte Akiba außer einigen halachischen Fragen[2]) auch eine agadische an die beiden Lehrer, warum es Gen. 32, 32 heiße: „die Sonne ging ihm auf", da ja die Sonne für alle Welt aufging. Die Antwort wird nicht überliefert, sondern die Erklärung eines Amoräers, mit der wol Gamliels Antwort als identisch anzunehmen ist[3]). — Jehuda aus Kefar Ikos[4]) fragte Gamliel, was der Eingang der Antwort Moses, auf die Frage Jethro's: „wenn das Volk zu mir kömmt" (Exod. 18, 15) besagen wolle; G. erwiederte, daß dieser Satz durch die folgenden Worte: „Gott zu befragen" verständlich werde[5]). — Chilfa b. Karuja[6]) bat Gamliel, für ihn zu beten, d. i. ihn

[1]) Tos. Sanh. c. 13 Anf. (wo in den Ausgaben קטני [Cod. Erfurt קטנים] sonderbarerweise zu תנא verschrieben ist). In b. Synh. 110 b ist statt Josua Akiba genannt, in Aboth di R. Nathan c. 36 statt Gamliel Eliezer. Gamliel selbst deutet dort Deut. 11, 20 im Sinne der Ansicht Eliezers. Die ganze Stelle ist corrigirt (s. Schechters Bemerkung, S. 108 seiner Ausgabe). Eine chalachisch-exegetische Controverse zwischen Gamliel und Josua lesen wir Mischna Zebachim 9, 1 (über Lev. 6, 2), zwischen Gamliel und Akiba in Mechiltha zu Exod. 21, 28.

[2]) M. Kerithoth 3, 7—9. Gamliel mit Josua auf dem Wege zeigt uns auch die Erzählung j. Berach. c, II Ende.

[3]) Chullin 91 b. Brüll 67 führt die Stelle so an, als ob Gamliel der Fragende, Akiba und Josua die Gefragten wären.

[4]) יהודה איש כפר עיכום. Statt עיכום in diesem Ortsnamen, das sich auch als איכום, אמום, איבום, zeigt, findet man auch עכו; Doch darf man nicht zwei Ortschaften כפר עכו und כ' איכום annehmen, wie es Neubauer (Géogr. du Talmud 232 u. 271) thut, der in dem ersteren Simon, im andern seinen Vater Jehuda geboren sein läßt. S. Weiß II, 188. Jehuda aus K. J. ist wohl identisch mit Jehuda b. Agra aus כפר עכו (s. II, 234, 4; 392, 2); über seinen Sohn Simon s. II, 392. Als איש כפר עכו wird auch Tanchum b. Chija, ein am Ende des 3. Jahrhunderts lebender Amora (s. Die Ag. d. pal. Amm. III, 636) bezeichnet.

[5]) Mechiltha z. St. (59 a). Der Frager fand den Satz ... כי יבא אלי schwierig, weil er ein Bedingungssatz zu sein scheint, dem kein Nachsatz folgt; Gamliel sieht den Nachsatz in den Worten לדרוש האלהים.

[6]) Derselbe findet sich als Autor einer halachischen Entscheidung in der Bar. j. Maassr scheni 54 d, ferner Tosefta Maassr scheni 4, 5 (אבא חילפא

zu segnen. G. that es mit den Worten des Psalmes (20, 5): „Gott gebe dir nach deinem Herzen" oder nach anderer Version: „Gott erfülle alle deine Wünsche [1])" (ib. v. 6). — Gamliel scheint die Psalmworte in dem Sinne der Sentenz angewendet zu haben, die er an Deuter. 13, 18: „er wird dir Erbarmen schenken und sich deiner erbarmen" knüpfte: „Laß es dir als Wahrzeichen dienen! So lange du selbst barmherzig bist, erbarmt sich auch Gott deiner, bist du aber nicht barmherzig, erbarmt sich auch Gott deiner nicht [2])."

Es finden sich noch von Gamliel agadische Sätze zu Lev. 20, 2 [3]), zu Hoh. 1, 1 [4]) und zu Psalm 68, 27 [5]). Die Mischna Aboth hat keine Sentenz von ihm erhalten [6]); aber in der To-

(בן קרויא); wahrscheinlich ist identisch mit ihm der Tos. Machschirin 3, 7 mit entstellter Namensform genannte חילפתא בר קוינא. Ueber den späteren Träger dieses Namens s. Ag. d. pal. Am. III, 562.

[1]) Sch. tob zu Psalm 20.

[2]) Tradirt von Jehuda, j. B. K. 6 c. [סימן זה יהא בידך] כל זמן שאתה רחמן הכתוב מרחם עליך אינך רחמן אין...; ebenso, nur mit Weglassung des negativen Satzes Tos. B. K. 9, 30. (In ähnlicher Form findet sich der Ausspruch in Tanch. B. וירא 30, Pesikta r. c. 38, 165 a, aber mit Jose, dem Sohne der Damascenerin als Autor). In b. Sabb. 151 a und Sifrê z. St. (§ 96) fehlt der eingeklammerte Eingangssatz, und die Sentenz lautet in Sifrê: כל זמן שאתה מרחם על הבריות מרחמים עליך מן השמים im Babli: כל המרחם על הבריות מרחמים עליו מן השמים וכל שאינו.. Als Gamliel einmal mit seinen Schülern auf dem Schiffe von einem großen Sturm befallen wurde, baten sie ihn: Rabbi, bete für uns! Da sprach er: Unser Gott, erbarme dich über uns! (אלהינו רחם עלינו). Auf die Bemerkung der Jünger, der Meister sei dessen würdig, daß er den Namen Gottes mit sich selbst in Verbindung setze, betete er: „Mein Gott, erbarme dich unser!" Mechiltha zu Deut. 26, 3 (Neue Collectaneen von Hoffmann, S. 32; Hildesheimer-Jubelschrift, S. 97).

[3]) Sifrâ z. St. (91 c ed. W.): עם הארץ, עם שהם עתידים ליריש את הארץ ע"י הדברים הללו.

[4]) Schir r. Anfang: בלאכי השרת אמרוהו שיר שאמרוהו שרים של מעלה. Gamliel hat also vom Hohenliede eine ähnlich hohe Meinung, wie Eliezer in M. Jadajim 3, 5. Im Midrasch zûta zum Hohenliede (am Anfange) ist als Autor dieser Deutung Nathan genannt, während des Letzteren Deutung G. zugeschrieben wird.

[5]) J. Sota 20 c.

[6]) S. jedoch die Vermuthung Landau's in Mon. I, 328.

sesta [1]) lesen wir zwei Aussprüche über den Werth der Arbeit, den einen tradirt Jose, der Sohn Chalafta's, den andern Eleazar b. Zadok. Der letztere lautet: „Wer ein Handwerk inne hat, der gleicht einem umzäunten Weingarten, in den kein Thier oder Wild Zugang hat und von dessen Früchten nicht Jeder, der des Weges kömmt, essen kann und dessen Inneres man nicht sieht; wer aber kein Handwerk treibt, der gleicht einem zaunlosen Weingarten, der allen den erwähnten Unbilden ausgesetzt ist." Eine andere, antithetische Sentenz G.'s lautet: „Die Worte der Lehre sind so schwer zu erwerben wie milesische Gewänder und so leicht zu verlieren (abzunützen) wie Linnengewänder; Worte der Narrheit und der Frivolität sind leicht zu erwerben, aber auch schwer abzunützen wie grobes Sackgewand: man kauft manchmal auf dem Markte um geringe Münze ein Sackgewand und geht darin vier bis fünf Jahre" [2]). Auch an den Satz Gamliels über die Perser sei erinnert, die er wegen ihrer Mäßigkeit und Reinlichkeit liebte [3]).

Zum Schlusse seien die Worte angeführt, welche Gamliel im Vereine mit dem Mitpräsidenten Eleazar b. Azarja über dem Sarge Samuel Hakkaton's, seines geliebten Jüngers [4]) sprach: „Ueber diesen ziemt es zu weinen, über diesen ziemt es zu klagen. Könige sterben und lassen ihre Kronen ihren Söhnen, Reiche sterben und lassen ihren Reichthum ihren Söhnen; Samuel Hakkaton hingegen hat das Kostbarste der Welt mit sich genommen und ist dahingegangen" [5]).

---

[1]) Kidduschin 1, 11.

[2]) Aboth di R. N. c. 28.

[3]) Berach. 8 b.

[4]) S. oben S. 83, Anm. 4.

[5]) Semachoth c. 8. — In Pirke R. Eliezer werden mehrere agadische Sätze dem Gamliel zugeschrieben: c. 29 (Sem beschneidet Abraham und Ismael); 42 (Reue der Israeliten am rothen Meere); 51 (Israel wird einst so erneut und geweiht werden, wie der Neumond, nach Lev. 19, 2 קדושים תהיו); ib. (die Zweizahl der Opfer bedeutet die zwei Welten, die gegenwärtige und die kommende); c. 53 (Israel in der Wüste).

VI.

Eliezer b. Hyrkanos.

Als Erster der fünf Schüler Jochanan b. Zakkai's wird stets Eliezer b. Hyrkanos genannt. Er war ein Mann von schroffem Wesen und unbeugsamen Grundsätzen. Dem Patriarchen stand er durch enge verwandschaftliche Bande sehr nahe, aber seinem Wirken für die Einheit der religiösen Satzung und der Aussöhnung der Gegensätze trat er hinderlich in den Weg; er war eines der hervorragendsten Mitglieder der Schule Hillels, aber seine starren Prinzipien und seine Anhänglichkeit an Ueberliefertes liehen ihm zuweilen den Schein, der Schule Schammais anzugehören; er stand in hohem Ansehen bei seinen Zeitgenossen, aber es mußte endlich der Bann über ihn verhängt werden, der ihn die letzten Jahre seines Lebens in verbitterter Einsamkeit verbringen ließ. Dennoch ist die Zahl seiner Aussprüche, sowol in der halachischen als in der agadischen Tradition, eine sehr bedeutende. Was die agadischen Sätze Eliezers betrifft, so werden diejenigen, welchen die Gegenansicht seines Controversisten Josua b. Chananja gegenübersteht, im folgenden Capitel behandelt werden, während die Darstellung der übrigen durch Anordnung nach einigen, aus dem Inhalte derselben sich ergebenden Rubriken übersichtlicher gemacht werden soll.

1. Sentenzen. Charakteristische Worte.

Gleich seinen Mitjüngern hatte auch Eliezer einen aus drei Theilen bestehenden Wahlspruch. Er lautet[1]: „Es sei dir die Ehre deines Nächsten so lieb, wie deine eigene; sei nicht leicht zu erzürnen; thue Buße einen Tag vor deinem Tode!" Ueber den letzten dieser Sprüche fragten ihn einst seine Schüler, ob denn der Mensch den Tag seines Todes vorher wisse. Um so eher, war die Antwort, wird er Buße thun: denn vielleicht stirbt er schon

[1]) Aboth 2, 10.

am nächsten Tage, so daß er alle seine Tage in Buße verbringt[1]). — Diesem Wahlspruche erscheint in der Mischna[2]) noch folgende Warnung beigegeben, in der Eliezer der bittern Stimmung seiner letzten Jahre Ausdruck giebt[3]): „Wärme dich an dem Feuer der Weisen, aber hüte dich vor ihren Kohlen, daß du dich an ihnen nicht verbrennest; denn ihr Biß ist Schakalsbiß und ihr Stich ist Skorpionenstich und ihr Zischeln ist Zischeln der Schlange, alle ihre Worte sind feurige Kohlen". An seinem Krankenbette versammelt, baten ihn seine Schüler: „Meister, lehre uns die Wege des Lebens, daß wir auf ihnen uns des Lebens der kommenden Welt würdig machen! In seiner Antwort stellte Eliezer, wie in seinem Wahlspruche, die Warnung, des Nächsten Ehre zu achten[4]), voran und fährt dann fort: Haltet eure Kinder vom Lesen zurück[5]), lasset sie vielmehr zwischen den Knieen der Weisenjünger

[1]) Sabbath 153 a, Ab. di R. N. c. 15 (2. Version c. 29, S. 62), Koh. r. zu 9, 8, Sch. tob zu Psalm 90, 12. Im Babli fügt Eliezer noch ein Gleichniß seines Lehrers Jochanan hinzu, s. S. 36, Anm. 1.

[2]) Nicht aber in Aboth di R. Nathan c. 15. Hier ist der Satz הוי מתחמם כנגד אורן של חכמים... als besondere Tradition angeführt. Jose b. Jehuda, der Zeitgenosse des Mischnaredaktors Jehuda I., habe ihn im Namen seines Vaters, dieser im Namen des seinigen, Ilai, überliefert, welcher letztere als Schüler Eliezers bekannt ist. Vgl. Hoffmann in Berliner's Magazin VIII, 123. Von Jehuda b. Ilai sagt (Tos. Zebach. c. 2 Ende, Menach. 18 a) sein College Eleazar b. Schammua: לפי שיהודה תלמידו של אילעי ואילעי תלמידו של ר' אליעזר לפיכך הוא שונה משנת ר' אליעזר. — Jose b. Jehuda berichtet über etwas aus dem Leben Eliezers, Sukka 28 a.

[3]) S. Graetz IV², 45.

[4]) S. den Ausspruch Nechunja b. Hakkana's, oben S. 55.

[5]) Die Erklärung Levy's (Talm. Wört. I, 450 b) zu dem Satze כנעו בניכם מן ההגיון (bei Samuel b. Meir zu Gen. 37: אל תרבו בניכם בהגיון) welche als Vermuthung zum Theil auch bei Brüll 274 erscheint (s. auch Geiger, J. Z. V, 205), verdient vor den übrigen den Vorzug. Entscheidend ist das Beispiel להגיון נתנו j. Synh. 28 a ob., wo das Wort vom Lesen der apokryphen Schriften im Gegensatze zum Studium der kanonischen angewendet wird. Zu Grunde liegt das Verbum הגה (Josua 1, 8, Ps. 1, 2), das vom Lesen der Bibelstelle auch in folgender Angabe über die Schullehrer vorkömmt (Echa rabbathi, Prooemien, Nr. 2 Anfang): אלו סופרים ומשנים שהם הוגים ומשנים. Eliezer warnt vor dem bloßen Lesen der heiligen Schrift

sitzen — d. h. von diesen mündlich unterrichten —, und wenn ihr betet, so wisset, vor wem ihr stehet[1])!"

Die originelle, oft scharfe Ausdrucksweise Eliezers, welche 1
auch in den angeführten Sentenzen und in manchen seiner weiter unten folgenden agadischen Sätze sichtbar wird, zeigt sich besonders dort, wo die Ueberlieferung in Berichten aus seinem Leben oder in halachischen Discussionen die eigenen Worte des auch in seiner Sprache sein Wesen nicht verleugnenden Mannes erhalten hat. Als ihm Ismael den Vorwurf machte, daß er aus Lev. 13, 49 zu viel herleite und der Schrift gleichsam zu schweigen heiße, damit er deute, sagte er ihm: „Du bist ein Palmbaum der Berge[2])!" — d. h. wenige und schwächliche Früchte tragend, zu ängstlich in der Auslegung der Schrift. Als er dem Akiba eine Deduction zu Lev. 7, 18 vortrug, regte er mit den Worten „Biege dein Ohr um zu hören!" seine besondere Aufmerksamkeit an[3]). Als Jose, der Sohn der Damascenerin, zu ihm nach Lydda kam und ihm einen Beschluß des großen Tages von Jabne mittheilte, wies ihn Eliezer auf feierliche Weise darauf hin, daß ihm der Inhalt jenes Beschlusses von Jochanan b. Zakkai als uralte

---

durch die Jugend, das ohne den mündlichen Unterricht der Weisen leicht zu unrichtigen Ansichten bringen könne; dabei mögen ihm die auf die heiligen Schriften sich berufenden christlichen Anschauungen vorgeschwebt haben. Löw (Ben. Chan. IV, 31) möchte für ההגיון lesen הגליון = Evangelium! — Im Midrasch Maaße Thora (Jellinek, Beth Hamm. II, 95) sind die Sätze Eliezers unter die Mahnungen des Jehuda b. Bathyra aufgenommen, ebenso in der andern Version dieses Midrasch, welche Schönblum (Lemberg 1877) unter dem Titel פירקא דרבינו הקדוש edirt hat. p. 20 b; an der letzterwähnten Stelle fehlt jedoch der erste Satz, und der zweite ist in zwei getrennt.

[1]) Berach. 28 b. In Derech erez c. 3 steht irrthümlich בן עזריה statt בן הורקנוס. Daß dieser gemeint sei, sieht man aus dem unmittelbar darauffolgenden und auf die Erzählung von Eliezers Tode, Sanh. 68 a, sich beziehenden Satze: ...ה' דברים למדנו מר' אליעזר בשעת מיתתו.

[2]) דקל הרים אתה Sifrâ zu St. (68 a). S. R. A. b. D. daselbst. R. Simson zu M. Negaim 11, 7 citirt דוקר הרים, woraus die Lesart des Jalkut z. St. עוקר הרים erklärbar.

[3]) כוף אוזך לשמוע Sifrâ z. St. (36 a); Zebach. 29 a.

Tradition gelehrt ward und begann seine Eröffnung mit den zu außergewöhnlicher Aufmerksamkeit mahnenden Worten: „Strecke deine Hand aus und schließe dein Auge[1])!" Als ihm Ilai die Antwort Josua b. Chananja's auf eine Frage, die er selbst aus Mangel an Tradition darüber unbeantwortet gelassen hatte, mittheilte, sagte er ironisch: „Beim Bunde, das sind die Worte, die dem Mose am Sinai gesagt wurden[2])!" Demselben Ilai, der zu einem Feste nach Lydda kam, um ihn als seinen Lehrer pflichtgemäß zu besuchen, sagte er: „Du bist ein rechter Festtagsfeierer; weißt du denn nicht, daß es kein Ruhm für die Weisenjünger ist, am Feste fern von ihren Häusern zu weilen[3])!" — Als ihn seine Schüler über den Tod einer Sklavin trösten wollten, suchte er sich ihnen zu entziehen; als sie aber sein Gebahren nicht als Wink, von ihrem Vorhaben abzustehen, verstanden, fuhr er sie an: „Ich vermeinte, ihr würdet euch schon am lauen Wasser verbrennen, doch brennt euch nicht einmal heißes. Wißt ihr denn nicht, daß man über Sklaven keine Tröstung empfängt; wenn man solche über den Tod freier Nichtverwandter nicht entgegennimmt, um wieviel weniger über den von Sklaven[4])! — Eine gelehrte Frau, die eine agadische Frage an ihn richtete, wies er barsch mit den Worten ab: „Die Gelehrsamkeit einer Frau soll

---

[1]) פשוט ידיך וקבל עיניך. Die Worte fehlen in M. Jadaim 4, 3 und Tos. Jadaim 2, 16; in b. Chagiga 3 b (danach Schocher tob zu Psalm 25 Ende) sind sie so aufgefaßt, daß durch sie die Erzählung um ein Wunder vermehrt wird.

[2]) ברית הן הן הדברים שנאמרו לו למשה בסיני Pesach. 38 b, s. Graetz IV², 425 f. Nach einer Handschrift (s. Dikd. Sofrim) und nach Tos. Challa c. 1 hätte dies Eleazar b. Azarja gesagt; für diese Version spricht der Umstand, daß bei einer ähnlichen Gelegenheit El. b. Azarja ebenfalls von einer Ansicht, die ihm Ilai im Namen Eliezers mittheilt, sagt (Tos. Pea c. 3): התורה אלו הדברים שנאמרו למשה בסיני.

[3]) אף אתה משובתי רגל j. Sukka 53 a; mit verschiedenen Abweichungen b. Sukka 27 b.

[4]) S. Berach. 6 b unt. Die entgegengesetzte Anschauung hatte Gamliel, oben S. 85.

nur in ihrem Spinnrocken bestehen“ [1]! — Als sein Gebet um Regen nach mehreren darüber abgehaltenen Fasten unerhört blieb, richtete er an die sich entfernende Gemeinde die alle Schrecken der unabwendbaren Hungersnoth zusammenfassende Frage: „Habt ihr euch Gräber bereitet?“ Erschüttert brach das ganze Volk in Weh- 1
klagen aus, und bald kam auch der ersehnte Regen [2].

2. Das Studium der Lehre.

Gleich Jochanan b. Zakkai erscheint Eliezer in der Tradition als der Typus des allumfassenden Wissens, und die Aeußerungen des Einen darüber werden auch dem Andern zugeschrieben [3]. Als Eliezer starb, so heißt es in einer Würdigung der älteren Tannaiten, wurde das Buch der Lehre begraben [4]; und in demselben Sinne sagte Josua b. Chananja, sein ihn überlebender Zeitgenosse und Gefährte, als er den Stein in der alten Rennbahn von Lydda küßte, auf dem Eliezer beim Vortrage gesessen hatte: „Dieser Stein gleicht dem Berge Sinai, und der auf ihm saß, der Bundeslade [5]!“ In seiner Gelehrsam-

[1] אין חכמה לאשה אלא בפילכה j. Sota 19 a oben. אין חכמה של אשה אלא בפלך b. Joma 66 b. Ueber die Unterweisung der Töchter im Gesetze lehrte Eliezer, M. Sota 3, 4: המלמד בתו תורה כאלו מלמדה תפלות (j. Ag. d. pal. Am. II, 97, 5). In j. Sota l. l. sagt er: ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים.

[2] תקנתם קברים לעצמכם Taan. 25 b. — Man vergleiche noch das Gespräch Eliezers mit dem Priester Simon dem Sittsamen — שמעון הצנוע — Tos. Kelim I, 1, 6 (j. Perles, Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde, S. 6), ferner die Antwort, welche er dem Epitropos des Königs Agrippa II. auf die Frage ertheilt, ob es genüge, wenn er nur eine tägliche Mahlzeit in der Laubhütte des Hüttenfestes nehme, Sukka 27 a.

[3] S. S. 24, Anm. 4. Eliezer wird auch als einer der vier Mitglieder des Gerichtshofes von Jabne genannt, welche sich durch linguistische Kenntnisse auszeichneten, „die siebzig Sprachen kannten“, Sanh. 17 b.

[4] Tos. Sota 15, 3; b. Sota 49 b. Als Eliezer krank war, klagten seine Schüler: ספר תורה שרוי בצער, Sanh. 101 a. In j. Sota Ende heißt es statt ספר התורה: ספר החכמה.

[5] Schir r. zu 1, 3. Ueber „Sinai“ als Bezeichnung des Vielwissers im Gegensatze zum scharfsinnigen „Bergentwurzeler“ s. Agada der bab. Amoräer S. 102.

keit war besonders die treue Kenntniß alter Traditionen und von seinem Lehrer überkommener Entscheidungen hervorstechend; auf diese berief er sich stets, wenn er eine halachische Frage beantworten sollte, und mit seltsamer Scheu und eigenthümlichen Querfragen wich er der Antwort aus, wenn ihm eine solche Berufung nicht möglich war[1]). Diese Seite seiner geistigen Besonderheit hebt er selbst hervor in den Sätzen, mit welchen er einst bei seinem Aufenthalte in Ober-Galiläa sich selbst geschildert hat[2]): Niemals betrat Einer vor mir das Lehrhaus, noch entfernte ich mich früher als irgendwer aus demselben[3]); nie habe ich profane Gespräche geführt und niemals etwas gesagt, was ich nicht von meinen Lehrern gehört habe[4]). — Das Verhältniß des Lehrers zum Schüler faßt er als das der äußersten Ehrfurcht auf; er sagte[5]): „Wer hinter seinem Lehrer stehend betet, wer ihm einen vertraulichen Gruß bietet oder nur erwiedert, wer gegen die Autorität seines Lehrers ankämpft und wer tradirt, was er nicht aus seinem Munde vernommen, der bewirkt, daß sich die Herrlichkeit Gottes aus Israel entfernt". Einem Schüler, der in seiner Anwesenheit selbständig zu entscheiden gewagt hatte, sagte er baldigen Tod voraus, und als man ihn fragte, ob er denn ein Prophet sei, antwortete er mit den Worten Amos' (7, 14): „Ich bin kein Prophet und nicht der Sohn eines Propheten, aber ich

[1]) Sukka 27 b, Joma 66 b, j. Joma 43 a, Tos. Jebam. c. 3 Ende.

[2]) Sukka 28 a.

[3]) Daß die Sätze so zu reihen sind, sieht man in Dikduke Sofrim z. St. In Schir r. Einleitung heißt es ebenfalls: אמר ר' אליעזר מימי לא קדמני אדם לבית המדרש ולא הנחתי שם אדם ויצאתי. Dann folgt die Erzählung: „Einst stand ich früh auf und traf schon die Dünger- und Stroharbeiter bei ihrem Tagewerke. Da rief ich aus: Wenn du wie Silber nach ihr forschest . . . ." (Prov. 2, 4). Wir sind nicht wie die Dünger- und Stroharbeiter — sondern unsere Beschäftigung ist, wie es der angeführte Vers ausdrückt, ungleich edler —, sollten wir nicht mindestens so eifrig wie diese sein: אנחנו לא כזבלים ולא כתבנים אפילו כתבנים אפילו כזבלים. — Die Lesart נתבנים נזבלים, die auch Levy I, 510 a zu erklären sucht, ist entschieden eine sinnlose, aber leicht zu beseitigende Corruptel.

[4]) S. über diesen letzten Satz Frankel 83.

[5]) Berach. 27 b.

habe es als Ueberlieferung, daß in Anwesenheit des Lehrers entscheiden ein todeswürdiges Vergehen ist. Auch Nadab und Abihu, die Söhne Aharons, starben deshalb, weil sie sich dieses Vergehen gegen ihren Lehrer Moses hatten zu Schulden kommen lassen" [1]). Dem Verfahren Moses' als Lehrer entnahm Eliezer auch die Verpflichtung, die jeder Lehrer dem Schüler gegenüber hat, ihm den Lehrsatz viermal vorzutragen, damit er sich seinem Gedächtnisse einpräge [2]). Von dem Lehrhause Moses' spricht Eliezer zu drei Stellen der heiligen Schrift, an denen berichtet wird, daß Fragen nicht Moses allein, sondern mit ihm Aharon oder Eleazar und den Fürsten vorgelegt wurden [3]).

Die Pflicht des Studiums wird auch durch die vorgeschriebene Festesfreude nicht aufgehoben: ihm soll man alle Stunden des Festtages weihen, während der Ungelehrte seine ganze Festesfreude im irdischen Genusse suchen mag [4]). Eliezer saß einst an einem Feste im Lehrhause und hielt Vortrag über dessen Satzungen. Die Zuhörerschaft verminderte sich immer mehr und jeder sich entfernenden Gruppe gab er eine ironische Bezeichnung, in welcher er andeutete, daß je später eine Zuhörerklasse den Vortrag im Stich ließ, desto weniger Wohlstand ihrer zu Hause harre [5]). Als er nun die sechste, die letzte Klasse der sich Entfernenden als die des Fluches — des Mangels — bezeichnete, bemerkte er, wie seine ausharrenden Jünger erblaßten. Nicht euch, so beruhigte er

---

[1]) Sifrâ zu Lev. 10, 1 (45 a), j. Schebiith 36 c ob., Pesikta 172 a, Lev. r. c. 20, Erubin 63 a (s. Ag. d. pal. Am. II, 57, 5). — Zu der Anwendung von Amos 7, 14 vgl. oben S. 72, Anm. 6.

[2]) Erubin 54 b: ומה אהרן שלמד מפי משה ומשה מפי הגבורה כך הדיוט מפי הדיוט על אחת כמה וכמה. Diesem Schlusse ist ähnlich an Inhalt und Form der im Sifrâ Anf. (3 c) anonym gebrachte: ומה אם מי שהוא שובע מפי הקב"ה ומדבר ברוח הקדש צריך להתבונן בין פרשה לפרשה ובין ענין לענין על אחת כמה וכמה הדיוט מן הדיוט.

[3]) Zu Num. 9, 6, Sifrê z. St. (§ 68); zu Num. 15, 33, ib. (§ 113); zu Num. 27, 2, ib. (§ 133), Baba Bathra 119 b.

[4]) Beza 15 b: אין לו לאדם ביום טוב אי אוכל ושותה או ישב ושונה.

[5]) Er wendete dazu bildlich die Bezeichnungen der Weingefäße in absteigender Größe an: πίθος, חבית, כד, lagena, כום.

sie, sage ich dies, sondern Jenen, welche sich entfernt haben; denn sie lassen das Leben der Ewigkeit und beschäftigen sich mit dem Leben des Augenblickes[1]! Dann empfahl er ihnen mit den Worten aus Nechem. 8, 10, selbst nach Hause zu gehen und sich des Festes zu freuen[2]). — Das Studium der Thora bildet Israels Stärke. Diese Lehre knüpfte er an Exod. 17, 11, wo nach ihm das Hochhalten der Hände Moses' das dereinstige Festhalten an der durch Moses gegebenen Lehre bedeutet, das Niedersinken derselben hingegen das Sinken der Gesetzeskunde in Israel[3]).

3. Das Gebet.

„Wenn ihr betet, so wisset, vor wem ihr stehet[4])!" Diese dritte Lehre, die Eliezer seinen Schülern auf ihre Frage nach dem Wege zum Heile giebt, zeigt, welch' hohen Werth er auf die Verinnerlichung des Gebetes legte. Von ihm hat auch die Mischna[5]) den Satz aufbewahrt: „Wer sein Gebet zu einer als fest normirte Satzung zu erledigenden Pflicht macht — d. h. es ohne innern Antrieb verrichtet — dessen Gebet ist kein Erflehen der göttlichen Gnade"[6]). Stimmungsvoll ist das von ihm empfohlene „kurze Gebet"[7]): „Thue deinen Willen im Himmel und laß Herzensbe-

---

[1]) שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה. S. Agada der bab. Am. S. 127, A. 60.

[2]) Beza 15 b.

[3]) Mechiltha z. St. (54 a), zu ergänzen aus Jalkut z. St.

[4]) S. S. 97. Der Satz דעו לפני מי אתם עומדים erinnert an den Eleazar b. Arachs: דע לפני מי אתה עמל (Ab. 2, 14).

[5]) Berach. 4, 4.

[6]) העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים. Hingegen von dem Thorastudium sagte Schammai (Ab. 1, 15): עשה תורתך קבע. Von dem Gebete sagte ganz so Simon b. Nathanel (s. S. 88, Anm. 2) אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום. Daß in diesen Sätzen eine Opposition gegen die Bestrebungen Gamliels, das Gebet fest zu normiren, sich ausspricht (Geiger, Nachgel. Schriften IV, 327; Weiß II, 73, Lazarus, Die Ethik des Judenthums I, 382), ist nicht erweislich.

[7]) Tos. Berach. 3, 7; b. Berach. 29 b.

friedigung zu Theil werden deinen Verehrern auf der Erde; was dir gut dünkt, thue!" Einst kürzte ein Schüler, der in seiner Gegenwart vorbetete, die Benediktionen des Gebetes, und die Mitschüler nannten ihn spottend einen „Kürzer"; doch Eliezer verwies es ihnen, indem er sagte: Er ist doch nicht kürzer als Moses, der da betete (Num. 12, 13): „Gott, ach, heile sie doch!" Ein anderes Mal dehnte ein Schüler die Benediktionen und sie nannten ihn einen „Dehner". Auch da wies der Meister auf Moses hin, der 40 Tage lang vor Gott im Gebete lag (Deut, 9, 25). Eliezer hatte nämlich den Grundsatz, daß man je nach der Gelegenheit und dem Bedürfniß bald kürzen, bald dehnen dürfe[1]. Er entnahm ihn der Frage Gottes an Moses: „was schreist du zu mir" (Exod. 14, 15), die er so paraphrasirte: „O Moses, meine Kinder sind in Bedrängniß, das Meer versperrt ihnen den Weg und der Feind verfolgt sie, und du stehst da und betest so viel: o Moses, es giebt eine Zeit, wo man das Gebet dehnen und eine, wo man es kürzen soll[2]. Das Privatgebet, in dem die persönlichen Anliegen und Kümmernisse Gott vorgetragen werden, soll nach Eliezer dem auf das Allgemeine und Nationale sich beziehenden Hauptgebete vorangehen, damit dieses mit umso ruhigerem Gemüthe verrichtet werde; nach Josua hingegen muß das letztere, als das wichtigere, zuerst beendet werden. Jener begründet seine Ansicht mit Psalm 102, 1, Josua mit Psalm 142, 3[3].

---

[1]) שהיה אומר יש שעה להאריך יש שעה לקצר, Mechiltha zu Exod. 15, 25 (35 b); mit Weglassung des Schlusses und auch sonst modificirt b. Berach. 34 a. In Sifrê zu Num. 12 13 (§ 105) fehlt der Rahmen der Erzählung und die Meinungen Eliezers über Kürzung und Dehnung des Gebetes erscheinen als Antworten auf bezügliche Fragen seiner Schüler.

[2]) Mech. z. St. (29 a).

[3]) Aboda zara 7 b. Beide setzen שיח, שיחה = תפלה, mit Berufung auf לשוח, Gen. 24, 63. In der Baraitha Berach. 36 b. j. Berach 7 a unt., Gen. r. c. 68 Josua b. Levi) wird umgekehrt aus שיחו Psalm 102, 1 bewiesen, daß לשוח „beten" bedeutet. In Sch. tob zu Psalm 102 (vgl. Jalkut) ist die Controverse zwischen El. und Josua auf die späteren Tannaiten Meir und Jose übertragen.

4. Israel. Proselyten. Heiden. Judenchristen.

Gleich seinen Zeitgenossen empfand Eliezer schwer die Katastrophe, die er miterlebt hatte. Er sah dieselbe als Beginn einer neuen Epoche allgemeinen geistigen Verfalles an, den er mit folgenden Worten schilderte[1]: „Seit dem Tage der Zerstörung des Heiligthums sind die Gelehrten auf der Stufe der Jugendlehrer, diese auf der Stufe der Lehrergehilfen[2], die letzteren aber sind dem unwissenden Volke gleich, das immer mehr zerrüttet wird: Niemand frägt oder fordert Belehrung, und auf wen sollen wir uns stützen, wenn nicht auf unsern Vater im Himmel!" Als man ihn fragte, ob die frühere Zeit oder die spätere den Vorzug verdiene, sagte er[3]: Das Heiligthum bezeugt es[4]: euere Väter — zur Zeit des ersten Tempels — haben nur das Gebälke des Tempels entfernen gemacht (Anspielung auf Jes. 22, 8), wir aber,
1 wir haben die Mauern fortgeblasen[5] (bewirkt, daß das Heiligthum bis auf den Grund zerstört werde, mit Benutzung von Ps. 137, 7). Ueber das zerstörte Heiligthum — so dichtete Eliezer mit Anlehnung an Jerem. 25, 30 — klagt Gott zu jeder der drei Nachtwachen mit Löwenstimme[6]. Wahrscheinlich mit Rücksicht auf die verlorene Sühnestätte knüpfte er an Jerem. 17, 13

---

[1]) Sota 49 a b (Anhang zur Mischna).

[2]) וספריא כחזניא. Der חזן genannte Synagogenbeamte versah, da in dem Synagogengebäude auch die erste Stufe des Jugendunterrichtes ihre Stätte hatte, zugleich das Amt des Lehrergehilfen; vgl. Mischna Sabb. 1, 3: החזן רואה היכן התינוקות קוראין. S. Frankel, Monatsschrift 1866, 275; s. auch meinen Artikel Synagogue in dem nächstens erscheinenden Schlußband von Hastings Biblical Dictionary.

[3]) J. Joma 38 c, Schocher tob zu Psalm 137 Ende; b. Joma 9 b.

[4]) Jerusch. עידיכם [בית] הבחירה יוכיח; Sch. tob. richtiger עידיכם בבית הבחירה יוכיחו (nämlich die Mauern). In Babli sind zwei Versionen: תנו עיניכם בבירה und עדיכם בבירה תוכיח. Das Uebrige fehlt dort ganz. ib. Jochanan zu Simon b. Lakisch.

[5]) פעפענו הכתלים.

[6]) Berach. 3 a. Eb. hat Rab (Agada der bab. Amoräer S. 23) denselben Ausspruch in erweiterter Form.

den Satz: „So wie das Tauchbad den Unreinen rein macht, so wird Israel durch Gott rein [1]).

Den Proselyten war Eliezer nicht hold. Hart fuhr er den berühmtesten Proselyten seiner Zeit, Akylas, an, als dieser mit Beziehung auf Deut. 10, 18 fragte, welch' besondere Liebe denn Gott dem Fremdling gegenüber damit beweise, daß er ihm Nahrung und Kleidung zu Theil werden läßt; Eliezer verwies ihn streng auf den Patriarchen Jakob, der gerade diese Bedürfnisse so inbrünstig erfleht habe (Gen. 28, 20) [2]). Die sonst für die Beliebtheit des „Fremdlings" vor Gott angeführte Thatsache, daß die heilige Schrift so ungemein oft von der Bedrückung desselben abmahnt, erklärte Eliezer damit, daß des Proselyten Natur von Hause aus böse sei, er also geschont werden müsse, um nicht rückfällig zu werden [3]). In diesem Sinne erklärte Eliezer, unter dem „Feind", Exod. 23, 4, sei der Proselyt zu verstehen, der 11

[1]) In dem Texte מקוה ישראל ד' nimmt er מקוה in der im Neuhebräischen — in Lev. 11, 36 begründeten — häufigern Bedeutung: Tauchbad. Nur in Pesikta 157 b wird der Satz Eliezer zugeschrieben — תני בשם ר' אליעזר. In der Mischna, (Joma Ende, vgl. j. Joma Ende) ist er mit einem analogen Satze Akiba's zu einem Ganzen verbunden. — Wie sehr El. die Ehre Israels am Herzen lag, zeigt die Erzählung in Megilla 25 a.

[2]) Gen. r. c. 70 g. A., Koh. r. zu 7, 8, Num. r. c. 8 Ende mit mehreren Varianten. In Exod. r. c. 19 ist die Antwort Eliezers mit der Josua's zu einer verbunden und die beiden bloß als רבותינו eingeführt. — Auch Koh. r. zu 1, 8 wird die Zurückweisung einer Proselytin durch El. erzählt.

[3]) Mechiltha zu Exod. 22, 20 (95 a) גר לפי שסורו רע לפיכך מזהיר עליו... Vgl. b. Baba Kamma 59 b und Masf. Gerim c. 4. In Num. r. c. 8 g. A. anonym: שהרבה בשמירתם כדי שלא יהזרו לסורם. Das Hauptwort סיר, auch סיאור, סאור geschrieben — s. Levy, Wört. zu den Targ. II, 136 b. — wird von Aruch סר IV mit שאור, Sauerteig, identificirt. Der böse Trieb heißt in dem Gebete des palästinensischen Amora Alexander (Berach. 17 a) bildlich שאור שבעיסה. Mit dem bösen Triebe erklärt das Wort auch Raschi zu Horajoth 13 a, doch leitet er es von שר, Fürst, Herrscher ab, da der Trieb im Menschen herrscht: in Kidduschin 82 a hingegen umschreibt er סור mit מנהג und leitet es vom Verbum סר, in der Bedeutung: einkehren bei Jemandem, ab.

zu seiner bösen Natur zurückgekehrt ist[1]). Die Frage, warum die Proselyten seiner Zeit von so vielen Leiden und Plagen heimgesucht werden, beantwortete er mit der Bemerkung, daß sie nicht aus Liebe zu Gott, sondern aus Furcht vor seinen Strafen fromm seien[2]).

Die pessimistische Ansicht, welche E. von den Proselyten hatte, entspringt derjenigen von den Heiden. Man kann, so lautet ein oft citirter halachischer Grundsatz von ihm, annehmen, daß der Sinn eines jeden Heiden auf Götzenthum gerichtet ist[3]). In seiner Erklärung zu Prov. 14, 34 behauptete er, daß wo die Völker Wohlthätigkeit und Milde üben, sie es nur thun, um sich damit zu brüsten[4]). In dem nächsten Capitel wird gezeigt werden, daß er auch allen Heiden den Antheil am zukünftigen Leben absprach, im Gegensatze zu Josua b. Chananja.

Mit den Judenchristen hatte Eliezer Verkehr, so daß er bei einer Verfolgung derselben ebenfalls vor den Richterstuhl des römischen Hegemon gebracht wurde, unter der Anklage, jener Sekte anzugehören. Als der Römer seine Verwunderung darüber aussprach, daß ein so angesehener Mann sich „mit so nichtigen Dingen abgebe", antwortete Eliezer in seiner lakonisch ausweichenden Weise: „Der Richter ist beglaubigt, gegen mich zu zeugen." Er meinte den ewigen Richter, der Hegemon aber bezog das Wort auf sich selbst und nahm es als löbliches Vertrauen auf ihn, das er mit völliger Freisprechung belohnte. Eliezer aber trauerte ob des Verdachtes, der auf ihn gelastet hatte, seine Schü-

---

[1]) Mechiltha z. St. (99 a): בגר הכתוב מדבר שחזר לסורו. In der Mechiltha zu Deuteron. 20, 1 (ed. Hoffmann, S. 22): שחזר לשאורו (dort ist Abba Chanin als Tradent genannt). In der eben erwähnten Erzählung von Akylas kommt der Ausdruck חזר לס' ebenfalls vor.

[2]) Jebamoth 48 b. Vgl. die Controverse über Hiob oben S. 61.

[3]) סתם מחשבת נכרי לעבודה זרה Gittin 45 b und Parallelen, j. Beza 60 a. Vgl. auch E.'s Ansicht, daß Vieh der Heiden zum Opfer untauglich sei, Aboda zara 23 b f.

[4]) להתגדל בו Baba Bathra 10 b, שהן מתיהרין בהן Pesikta 12 b. Im Babli hat den letztern Ausdruck Gamliel, dessen Satz sonst mit dem Eliezers identisch ist.

ler suchten ihn vergebens zu trösten, und erst Akiba's Vermuthung, jener sei wol Strafe dafür gewesen, daß er einmal an irgend einer Ansicht der Sektirer Gefallen gefunden, gemahnte ihn daran, daß er einmal wirklich einer solchen Beifall gespendet habe. Einst traf er nämlich in Sepphoris den Jakob aus Kefar Sekhanja, der ihm eine eigenthümliche Auslegung von Jesus zu Deut. 23, 19 und Micha 1, 7 mittheilte, welche Eliezer beifällig aufnahm. Dafür sei er nun mit der falschen Anklage bestraft worden[1]). Ich habe, so schließt er seine Selbstanklage, die Worte der Schrift übertreten[2]): „Halte fern von ihr deinen Weg und nähere dich nicht ihrem Hause" (Prov. 5, 8) —, in denen vor der Sektirerei — der Christen — gewarnt werde. Nach einer Quelle habe Eliezer damals die Sentenz ausgesprochen: „Halte dich ferne von dem Häßlichen und von dem, was ihm ähnlich ist[3])."

5. Zu den biblischen Erzählungen und Personen.

Von den agadischen Aussprüchen Eliezers beziehen sich einige auf die im Pentateuch erzählten Begebenheiten, und man erkennt sein Bestreben, den wunderbaren Charakter derselben durch Ausmalung und Erweiterung noch wunderbarer erscheinen zu lassen. — Von den zehn ägyptischen Plagen war jede vierfach, nach den vier Ausdrücken für das Walten der göttlichen Strafgewalt in Psalm 78, 49; aber fünfmal soviel Plagen als in Aegypten trafen die Aegypter am Meere, denn dort wirkt „Gottes Finger"

[1]) Kohel. r. zu 1, 8 und mit bedeutenden Abweichungen b. Aboda zara 16 b f., gekürzt Tos. Chullin 2, 24. Vgl. Derenbourg 357 ff.; Rosenthal, Vier apokr. Bücher, S. 60; Revue de Études Juives XXXVIII, 43.

[2]) תורה .שעברתי על מה שכתוב בתורה ist im weiteren Sinne genommen

[3]) Tos. Chullin 2, 24: לעולם יהא אדם בורח מן הכיעור ומן הדומה לכיעור S. auch unten Cap. XI, Abschn. 4, und Cap. XII, Abschn. 1. — Eine Wundersage von der Ueberwindung eines christlichen Zauberers durch Eliezer und Josua am Tiberiassee liest man j. Sanh. 25 d.

(Exod. 8, 15), hier aber „Gottes Hand" (Exod. 14, 31)[1]). — Von der Erscheinung Gottes beim Durchzuge durch das Schilfmeer sagt Eliezer[2]): Mehr als Jecheskel und die übrigen Propheten — von denen[3]) gesagt ist (Hosea 12, 11): „Durch die Propheten gebe ich Gleichnisse" und (Jech. 1, 1) „ich sah Gesichte Gottes" — sah am Meere die Sklavin, wie es geschrieben ist: „Dieser ist mein Gott" (Exod. 15, 2). Das wird durch ein Gleichniß klar: Wenn ein König in eine Provinz kömmt, während ihn sein Hofstaat umgiebt, Tapfere zu seiner Rechten und Linken, Legionen vor ihm und nach ihm sind[4]), so fragt Jeder, welches denn der König sei, da dieser gleich den Anderen ein Mensch aus Fleisch und Blut ist; als aber der Heilige, gepriesen sei er, sich am Meere offenbarte, da mußte keiner fragen, welches der König sei, sondern Alle erkannten ihn und sprachen: Dieser ist mein Gott! Auch in Hoh. 2, 14, welchen Vers El. auf Israel am Meere deutet[5]), erklärte er die Worte: „Dein Anblick ist schön" damit, daß das ganze Volk mit den Fingern auf Gottes Herr-

---

[1]) Sch. tob zu Psalm 78, 49, Exod. r. c. 23; in der Hauptquelle, Mechiltha zu 14, 30, abgekürzt. Auf dem wörtlich genommenen Gegensatze zwischen „Finger" und „Hand" beruhen auch die Aussprüche Akiba's und Jose's des Galiläers über die Plagen; der Satz des Letztern — in Exod. r. für ר' יוסי irrthümlich ר' יהושע — steht deshalb zuerst, weil er die geringste Anzahl von Wundern annimmt.

[2]) Mech. zu 15, 2 (37 a).

[3]) בהם nach שנאמר darf man nicht mit Friedmann streichen, vielmehr muß zur Herstellung des Zusammenhanges vor משל eingeschoben werden: שנאמר זה אלי ואנוהו, da sich das Gleichniß auf diesen Satz bezieht.

[4]) ועליו צפירה מקיפתו וגבורים מימינו ומשמאלו וחיילות מלפניו ומאחריו. Das Wort צפירה (vgl. Jesaia 28, 5) bedeutet in der Mischna — Kelim 16, 3 — die Einfassung, den Rand eines Gefäßes, hier aber das Gefolge des Königs.

[5]) Schir r. z. St. Auch hier sind mit der Deutung Eliezers parallel die seiner Schüler Akiba und Jose Gelili (zu 1, 8 und 1, 12 hat Schirr. Deutungen von El. und Akiba). S. auch des Letztern Ausspruch j. Sota 20 c ob., b. Sota 30 b. Eliezers Deutung ist, mit einer andern versetzt, auch in Mechiltha zu 19, 17 (65 a) zu lesen. S. Friedmann daselbst.

lichkeit hinzeigte und sprach: „Dieser ist mein Gott, ihn will ich verherrlichen[1]!" — Das Wunder des Mannaregens schmückte Eliezer folgendermaßen aus: „Komm' und sieh', wie das Manna den Israeliten herunterkam! Der Nordwind fegte die Wüste rein, Regen wusch die Erde, Thau stieg auf und erstarrte, vom Winde angeweht, zu goldig glänzenden Tafeln, auf welche das Manna niederfiel". Wenn Gott, so schließt die Schilderung, solche Fülle bereitet für diejenigen, die ihn erzürnen, welcher Lohn wird erst den Frommen in der Zukunft zu Theil werden[2]! Das Wunder der Offenbarung am Sinai erweiterte er damit, daß er leibliche und geistige Gebresten aus Israel schwinden läßt und aus Bibelstellen beweist, daß es unter den am Fuße des Berges Versammelten weder Blinde (Exod. 20, 18), noch Stumme (Exod. 19, 8), noch Taube (Exod. 24, 7), noch Lahme (Exod. 19, 17), noch Blödsinnige (Deut. 4, 35) gegeben habe[3].

Ueber die Personen der Bibel giebt es nur wenige Aussprüche Eliezers. Von den Patriarchen hatte er die strenge Ansicht, daß wenn Gott mit ihnen nach dem Rechte verfahren wäre, auch sie ob der ihnen zum Vorwurfe gereichenden Handlungen nicht hätten bestehen können: er begründete dies mit I Sam.

[1]) מראך, ומראך נאוה שהיו ישראל מראין באצבע ואומרין זה אלי ist als nomen actionis des Hiphil genommen. Eine mit Josua gemeinsame Deutung von Hoh. 7, 2 s. unten Cap. VII Einleitung.

[2]) Mechiltha zu Exod. 16, 13 (48 b). Im Jalkut z. St. (§ 259) ist als Autor Eleazar aus Modiim genannt, doch wird von diesem weiter unten in der Mech. ein anderer Ausspruch über das Manna mitgetheilt, ferner stimmt der Schluß der Schilderung mit dem Ausspruche des El. b. Hyrkanos zu Num. 5, 18 (Sifrê § 11, b. Sota 14 a) ziemlich überein. — Fälschlich setzt Jalk. ר״א המודעי für ר׳ אליעזר z. B. auch zu Exod. 18, 1, wo unmittelbar die Deutung des Modiiten vorausgeht und in Mech. z. St. sowie b. Zebach. 106 a, richtig bloß ר׳ אליעזר steht. Zu Exod. 20, 3 hat Jalk. ebenfalls ר״א המודעי, während Mech. z. St., Sifrê zu Deut. 11, § 43 und Jalk. selbst zu Deut. 11, 16 bloß ר׳ אליעזר haben.

[3]) Mech. zu 20, 18 (71 b). Die Stellen, an denen dieser Satz in der pätern Agada mehr oder weniger modificirt vorkömmt, führt Friedmann an, in seiner Einleitung zur Mech. S. LXI.

12, 7, wo er unter „eure Väter" die Stammväter versteht[1]). In Nethanel, dem Stammfürsten Issachars (Num. 7, 18) sieht er die Einsicht und Erfahrenheit seines Stammes (I Chr. 12, 33) vorgebildet[2]). Als Moses starb, ließ sich im ganzen Umfange des israelitischen Lagers eine Himmelsstimme vernehmen, die wie ein Herold verkündete: Moses ist gestorben[3])!

6. Zu den biblischen Geboten.

Besonders hoch hielt Eliezer das Gebot der Sabbathruhe. Unter dem Bunde, dessen Bewahrung als eine Hauptbedingung von Israels Erwähltheit hervorgehoben wird (Exod. 19, 5), versteht er den Bund des Sabbath[4]). Die Beobachtung des Sabbath

---

[1]) Arachin 17 a: אילמלי בא הקב"ה עם אברהם יצחק ויעקב בדין אין יכולין לעמוד מפני התוכחה.

[2]) Sifrê z. St. § 52 לפי שזכה בעצה זכה שניתן בינה בשבטו. So muß der Satz nach Falk. z. St. (§ 715) und Num. r. z. St. (c 13) lauten. Die Worte: מעלה עליו הכתוב כאלו הוא הקריב תחלה sind irrthümlich aus dem vorhergehenden Satze wiederholt. Welchen Rath Nethanel ertheilt habe, ist — wie Mathneth Kehunna erklärt — aus dem Satze eines spätern Autors, Schir r. zu 6, 4 und Num. r. zu 7, 2 (c. 12 g. E.), zu entnehmen: Nethanel sei es gewesen, der den Stammfürsten rieth, Wagen für die Stiftshütte zu spenden. Es scheint, daß Eliezer das Wort הקריב, welches nur beim Fürsten Issachars vorkömmt, so gedeutet hat, als ob es factitiv gemeint wäre: er veranlaßte zu opfern, zu spenden.

[3]) Sifrê zu Deut. 34, 5; b. Sota 13 b. Die Grundlage dieses Ausspruches — בת קול יוצאה מתוך המחנה י"ב מיל על י"ב מיל והיה מכרזת ואומרת מת משה — bilden die Textworte בארץ מואב. Nach Eliezer soll der Vers sagen, daß die Kunde „Es starb Moses" sich „im Lande Moabs" vernehmbar machte, d. h. in den „Steppen Moabs", der Lagerstätte Israels, deren Ausdehnung Num. 33, 49 angegeben ist. Aus diesem letztern Verse bestimmt Eliezer selbst, j. Schebiith 36 c oben und Pesikta 172 a, jene Ausdehnung, ganz wie hier, auf 12 Meilen (im Gevierte). Vgl. auch Neubauer, La géogr. du Talmud S. 251.

[4]) Mechiltha z. St. (62 b), זה ברית שבת. Nach Akiba ist der Bund der Beschneidung gemeint. In Pesikta r. c. 23 fragt Akylas Eliezer, warum die Beschneidung nicht unter die 10 Gebote aufgenommen sei; El. verweist zur Antwort auf Exod. 19, 5, wo ברית שבת וברית מילה gemeint sei.

rettet, wie er, an das dreimalige „Tag" in Exod. 16, 25 anknüpfend, lehrt, von drei Strafgerichten: den die Ankunft des Messias ankündigenden Leiden, dem Tage Gog's und Magog's und dem großen Gerichtstage [1]). — Wie weit geht die Pflicht, Vater und Mutter zu ehren? So fragten ihn seine Schüler. Er erwiederte: Gehet hin und sehet [2]), was ein Heide in Askalon, Namens Dama b. Nethina, gethan [3]). Nach einer andern Version hätte er geantwortet: Die Ehrfurcht vor dem Vater solle so weit gehen, daß der Sohn ihm selbst dann nichts Verletzendes sage, wenn er in seiner Gegenwart einen Geldbeutel ins Meer würfe [4]). — Warum heißt es Exod. 20, 12: Ehre deinen Vater und deine Mutter!" — während in dem Gebote, die Eltern zu fürchten (Lev. 19, 2) die Mutter früher genannt ist? Darauf erwiederte Eliezer: Vor Gott ist es offenbar, daß der Mensch seine Mutter mehr ehrt als seinen Vater, weil sie mit milder Rede ihn besänftigt, darum ist bei dem Gebote, die Eltern zu ehren, der Vater an erster Stelle genannt; und ebenso ist es Gott offen-

In Tanchuma לך לך Ende und Agadath Bereschith c. 17 Ende ist der die Frage an Eliezer Richtende König Agrippa (vgl. ob. S. 100, A. 2 die Frage des Verwalters König A.'s an E.), und die Beziehung auf ברית שבת ist Akiba zugeschrieben. Vgl. Grätz, Monatsschrift 1881, S. 489, A. 1.

[1]) Mech. z. St. (50 b) und zu 16, 29 (51 a). Vgl. den Satz Bar Kappara's, b. Sabbath 118 a (II, 510, 5).

[2]) צאו וראו. Vgl. צא וראה in dem Ausspruche Eliezers über das Manna (S. 110).

[3]) Nach dem bab. Talmud, Kidd. 31 a, Aboda zara 23 b f. tradirt dies Samuel, und zwar erzählte nach ihm Eliezer, wie jener Dama, um seinen Vater nicht wecken zu müssen, ein sehr vortheilhaftes Anerbieten von sich wies. Im jerusalemischen Talmud, Pea 15 c, Kidduschin 61 b, auch Pesikta rabb. c. 23 Ende, ist Jochanan der Tradent, und Dama's Pietät bewährte sich, als ihn, den Vorsitzenden des großen Rathes von Askalon, einmal seine Mutter Angesichts seiner Amtsgenossen mit ihrem Schuhe züchtigte und er es nicht nur geduldig hinnahm, sogar den ihrer Hand entfallenen Schuh aufhob und ihr zurückgab. — Doch wird von einem andern Tradenten in der palästinensischen Quelle auch die Erzählung des Babli, ein wenig modificirt, erzählt.

[4]) Kidd. 32 a.

bar, daß der Mensch eher den Vater fürchtet als die Mutter, weil ihn jener im Gesetze unterweist, darum ist im andern Gebote die Mutter früher genannt[1]). Als ihn jemand fragte, wer im Conflikts̈falle mehr zu ehren sei, Vater oder Mutter, sagte er: Lasse die Ehre der Mutter und ehre den Vater, den sowol du als deine Mutter zu ehren verpflichtet seid[2])! — Die an der Stirne zu tragenden Phylakterien galten Eliezer als das ehrfurchtgebietende Abzeichen der Würde Israels; er wendete auf sie die Worte Deut. 28, 10 an: „Es werden alle Völker der Erde sehen, daß der Name des Ewigen über dir genannt ist, und sie werden vor dir fürchten[3])!" — Gegen die Ehelosigkeit äußerte sich Eliezer: Jeder, der nicht Theil nimmt an der Pflicht der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, ist gleichsam ein Blutvergießer; denn nach dem Verbote, Menschenblut zu vergießen, folgt unmittelbar das Gebot: „Seid fruchtbar und mehret euch!" (Gen. 9, 6 und 7)[4]).

---

[1]) Mech. z. Exod. 20, 12 (70 a). In Kidduschin 30 b f. ist als Autor רבי genannt, wahrscheinlich ist אליעזר ausgefallen. Dasselbe ist z. B. auch in Jalkut zu Exod. 20, 18 zu bemerken, wo für רבי אליעזר der Mechiltha (s. S. 110) bloß רבי steht.

[2]) הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך, Kidd. 31 a. In Sifrâ, Kedoschim Anfang und Mischna Kerithoth 7, 9 ist diese Entscheidung mit den Worten אבל אמרו חכמים citirt. — In der bekannten Jugendgeschichte des Eliezer b. Hyrkanos, Pirke R. Eliezer c. 2, findet sich der Zug, daß Eliezer, als er unter seinen Zuhörern im Lehrhause plötzlich seinen Vater erblickte, erschrak und sagte: Setze dich, Vater, denn ich kann nicht sitzend vortragen, während du stehst. Dieser Zug fehlt in den älteren Quellen, Aboth di R. N. c. 6, Gen. r. c. 42 Anf.; doch findet er sich in dem handschriftlichen Aboth di R. N. bei Horowitz, Bibl. Hagg. I, 7 (2. Version c. 13, S. 32, ed. Schechter), in dem Fragmente ib. p. 9, in dem handschr. Tanchuma, ib. p. 13 (aber nicht in Tanch. B. לך לך 10).

[3]) Berach. 6 a. Damit hängt der Ausspruch E.'s zusammen, der im Sch. tob zu Psalm 1, 2 und Jalkut ib. zu lesen ist: אבר להם הקב"ה קיימו מצות תפלין ומעלה אני עליכם כאלו אתם יגיעים בתורה יום ולילה.

[4]) Jebam. 63 b in zwei Baraitha's. In der ersten derselben beginnt der Ausspruch E.'s mit den Worten: כל יהודי שאינו עוסק. Aber sowol En Jakob als Jalkut (zu Gen. 9, § 61) haben: כל שאינו עוסק; יהודי ist eine durch

7. Exegetisches.

Exod. 12, 37 erklärt Eliezer das Wort סכותה nicht als Ortsnamen, sondern als Appellativum[1]), womit zusammenhängt, daß er auch in Lev. 23, 43 בסכות als wirkliche Hütten auffaßt[2]), während Akiba beidemal an die Wolken denkt, mit denen der göttliche Schutz Israel in der Wüste umgab. — Exod. 19, 4 nimmt er die Metapher „ich trug euch auf Adlerflügeln" als Ausdruck der Schnelligkeit, mit der sich die Israeliten am Tage des Auszuges in Raamses versammelten[3]). — Exod. 19, 19 folgert er aus den Worten: „Moses redete und Gott antwortete ihm", daß Gott erst dann sprach, nachdem Moses ihm gesagt hatte: „Rede, denn deine Kinder sind bereit zu hören!"[4]) — Die Götzen werden deshalb „andere Götter" (Exod. 20, 3) genannt, weil ihre Verehrer sich immer andere Götzen machen[5]). Hat einer ein Götzenbild aus Gold und er bedarf des edlen Metalles, so läßt er sich eines aus Silber machen: auf dieselbe Weise folgen stets andere

---

Rücksicht auf den Cölibat der katholischen Priester gebotene Zuthat der Censur. Ebenso ist Pesach. 113 b unten aus מי שאין לו אשה geworden: יהודי שאין לו אשה (s. Dik. Sofrim VI, 353); ferner wurde Jebam. 63 a כל אדם zu כל יהודי (s. Ag. d. pal. Am. II, 22, 1). — In Tos. Jebamoth c. 8 Ende fehlt der Satz Eliezer's.

[1]) סכות ממש mit Berufung auf Gen. 33, 17, wo סכותה ebenfalls nach dem Verbum נסע steht. Mech. z. St. (14 b).

[2]) Sifra zu St. (103 b), b. Sukka 11 b mit Umtauschung der Autoren) ebenfalls סכות ממש. Zum Ausdrucke ממש, der die wörtliche Auffassung im Gegensatze zur bildlichen bezeichnet, vgl. Sifrê zu Deut. 21, 13 (§ 212), wo Eliezer — wieder im Gegensatze zu Akiba — erklärt אביה ואמה ממש. S. Die älteste Terminologie, S. 105.

[3]) Mech. z. St. (62 b), anonym und weiter ausgeführt in Mech. zu 12, 37. — Bei diesem, sowie bei dem nächst folgenden Ausspruch ist als Urheber der gegnerischen Ansicht Akiba genannt.

[4]) Mech. z. St. (65 b). Der Satz ist eingeleitet mit: מנין אתה אומר ש..., ebenso wie die oben angeführten Sätze Eliezers über die aegyptischen Plagen (Mech. zu 14, 30) und über die Gotteserscheinung am Meere (Mech. zu 15, 2).

[5]) Mech. zu Exod. 20, 3 (67 b), Sifrê zu Deut. 11, 17 (§ 43).

Götzenbilder aus Silber, Kupfer, Eisen, Blei und Holz [1]) auf einander. — Das Verbum ויחל, Exod. 32, 11, leitet El. von חיל zittern ab und erklärt, Moses habe so lange im Gebete vor Gott gestanden, bis ihn Fieberschauer ergriffen [2]) habe. — Das Hinausgehen Moses' zu dem aus Midjan heimgekehrten Heere, Num. 31, 13, begründet er mit dem Umstande, daß die mitgebrachte Beute die junge Mannschaft zur Plünderung gereizt hätte [3]). — Die prophetische Begabung, welche Num. 11, 25 Eldad und Medad zugeschrieben wird, war bloß eine momentane und bezog sich auf das bevorstehende Wachtelwunder [4]). — Zum Gebote, den Ewigen zu lieben mit ganzer Seele und mit ganzem Vermögen [5]), Deut. 6, 5, bemerkt Eliezer: Für diejenigen, denen ihr Leben lieber ist, als ihr Vermögen, wird gesagt, „mit ganzer Seele"; für diejenigen, die ihr Vermögen lieber haben als ihr Leben, heißt es: „mit ganzem Vermögen [6])." — Zu dem Abschnitte über die wegen Götzendienstes dem Untergange geweihte Stadt, Deut. 13, 13—19, werden zwei originelle Bemerkungen Eliezers überliefert [7]). Die Worte: „er wird dir Erbarmen schenken" (v. 18)

---

[1]) In Mech. fehlt das „Holz", in Jalk. zu Deut. § 866 ist der Vollständigkeit wegen auch noch das „Zinn" genannt.

[2]) עד שאחזתו אחילו, Berach. 32 a. אחילו ist ein alter, aramäisch gebildeter Ausdruck für Fieber, der noch in der Bar. Gittin 70 b vorkömmt und schon im dritten Jahrhundert durch Eleazar b. Pedath erklärt werden mußte (mit אש של עצמות).

[3]) Sifrê z. St. (§ 157), tradirt von Abba Chanin. Für אלעזר ist zu lesen אליעזר.

[4]) Sie sagten: עלי שליו עלי שליו, Sanh. 17 a, tradirt von Abba Chanin.

[5]) In Mischna Berach. 9, 5 ist die Erklärung von מאודך mit ממונך, die hier vorausgesetzt ist, als die gewöhnliche angeführt.

[6]) Berach. 61 b und Parallelen. In Sifrê z. St. (§ 32) ist als Autor ר' אליעזר בן יעקב genannt, was wol daraus zu erklären, das bald darauf ein Ausspruch dieses Tannaiten folgt. Daß mit der Baraitha des Babli wirklich Eliezer b. Hyrk. als Autor anzunehmen ist, sieht man daraus, daß die gegentheilige Ansicht, wie in so vielen Fällen, von Akiba ist. Auch in Sifrê ist nach Jalk. z. St. statt ר'יעקב zu lesen ר' עקיבא.

[7]) Tos. Sanh. c. 14.

erläuterte er so: Die Richter werden vielleicht fürchten, daß, wenn sie die Stadt zum Untergange verurtheilen, morgen deren Angehörige und Brüder im Herzen Haß hegen gegen sie; aber Gott wird sie mit Erbarmen erfüllen und die Liebe zu ihm in ihre Herzen werfen, so daß sie keinen Groll im Herzen hegen, vielmehr anerkennen werden, daß ihr nach Wahrheit gehandelt habet. Daß auch das Vermögen der Frommen, welches in einer solchen Stadt sich vorfindet, mit ihr vernichtet wird, beweist Lot's Fall [1]), der in Sodom seine ganze Habe zurücklassen mußte und „die Hände über dem Haupte [2])" sich flüchtete, nach Gen. 19, 22. — In II. Sam. 7, 23 scheut sich Eliezer nicht, das letzte Wort des Verses [3]) so zu verstehen, daß mit Israel auch seine Götzen aus Aegypten befreit wurden [4]). — Aus II Chron. 36, 10 schloß er, daß die Bundeslade mit König Jojachin nach Babylonien geführt wurde, indem er auf sie die Worte „die kostbaren Geräthe des Gotteshauses" bezog [5]); und ebenso erklärte er, wie Matthia b. Charasch in Rom dem Simon b. Jochai mittheilte, den ersten Satz in Echa 1, 6 als Hinweis auf die Wegführung der Lade [6]).

---

[1]) מוכיח לדבר לוט.

[2]) וידיו על ראשו, biblischer (II Sam. 13, 19, Jerem. 2, 37) Ausdruck für Verzweiflung.

[3]) גוי ואלהיו, nicht גוים ואלהיו wird in Mech. citirt. Vgl. Geiger, Urschrift, S. 288 f.

[4]) Mech. zu 12, 41 (16 a), Sifrê zu Num., § 84, j. Sukka 54 c. An letzterer Stelle fehlt der Zusatz: ואיזה זה פסלו של מיכה; der Hinweis auf Zach. 10, 11—wo nämlich צרה im Sinne von „Nebenbuhlerin" (I Sam. 1, 6, M. Jebam. 1, 1) verstanden ist, s. Ag. d. pal. Am. I, 71, 3 — steht nur in Mech. Daß Beides nicht ursprünglich ist, ist aus Sanh. 103 b ersichtlich, wo von Jochanan, dem Amoräer, tradirt wird, er habe jene Worte aus Zacharia auf das Götzenbild Micha's bezogen. — In Koh. r. zu 7, 1 ist als Autor der Erkl. von II Sam. 7, 23 Jose Gelili genannt.

[5]) Nach der Tosefta, Schekalim c. 2 Ende und Sota 13 Anf., sowie j. Schekal. 49 c gehört diese Deutung Simon b. Jochai, während die Herleitung aus II Kön. 20, 17, nach Babli von Simon b. Jochai, Eliezer zugeschrieben wird.

[6]) Joma 53 b f. Die Glosse מאי כל הדרה חדרה gehört schwerlich zur Erklärung Eliezers.

Von den sehr zahlreichen Beispielen der halachischen Exegese Eliezers[1]) seien nur einige hier hervorgehoben. — Exod. 21, 11 beziehen sich die Worte „diese drei" auf die in v. 10 genannten ehelichen Pflichten[2]). — Lev. 13, 45 bedeutet פרע nicht das Haar entblößen, sondern es wild wachsen lassen[3]). — Deut. 21, 12 ist der Kriegsgefangenen das Abschneiden, nicht das Wachsenlassen der Nägel geboten[4]). — Zu Deut. 11, 29 führt er aus, daß die Berge Gerizim und Ebal, auf welchen Segen und Fluch auszusprechen sei, nicht die bekannten Berge im Samaritanerlande seien[5]). — Das Lösen der Gelübde durch einen Gesetzeskundigen findet er biblisch angedeutet in dem zweimaligen כי יפליא Lev. 27, 2 und Num. 6, 2, womit einmal die bindende Kraft des Gelübdes, das andere Mal die mögliche Lösung desselben bezeichnet werden soll[6]).

8. Homiletisches.

In dem vorhergehenden Abschnitte wurden solche Schrifterklärungen Eliezers angeführt, in denen der Sinn des betreffenden Textes einfach erklärt wird, in denen also die Agada als eigentliche Exegese erscheint; der gegenwärtige Paragraph soll diejenigen Schriftdeutungen bringen, die man als homiletische bezeichnen kann und in denen irgend ein allgemeiner Gedanke an den Text angelehnt wird, meist so, daß diese Anlehnung durch eine Besonderheit des Textes begründet wird und von ihr ausgeht. Es ist das die häufigste Art der agadischen Schriftauslegung, der

---

[1]) S. Weiß II, 84 Anm. 3, Frankel 77.

[2]) Citirt bei Abulwalid Luma 346 (= Rikma S. 214), aus der Mechiltha des Simon b. Jochai; s. Lewy, Ein Wort über die Mech. des R. S. p. 13; Friedmann, Anhang zu seiner Ausgabe der Mechiltha, p. 123 b.

[3]) Sifrâ z. St. (67 d), Moed Kat. 15 a. S. Urschr. S. 475.

[4]) Sifrê z. St. (§ 212), Jebam. 48 a. S. Urschr. S. 472.

[5]) Sifrê z. St. (§ 56). S. Urschr. S. 81.

[6]) Chag. 10 a. In j. Chag. 76 c wird Eliezer die Herleitung von Psalm 119, 106 zugeschrieben, welche nach Babli dem Brudersohne Josua's, Chananja gehört. Josua selbst deducirt nach beiden Quellen die Lösung der Gelübde aus Psalm 95, 11.

wir schon bisher oft begegneten und deren Beispiele aus der Agada Eliezers das folgende Capitel vermehren wird.

In dem Widerspruch, daß die Verfertigung der Bundeslade einmal, Exod. 25, 10, ganz Israel, das andere Mal, Deut. 10, 1, nur Moses geheißen wird, findet Eliezer die Anschauung ausgedrückt, daß Israel nur dann des Beitragens zum Heiligthume würdig ist, wenn es den Willen Gottes übt, sonst aber nicht [1]). — Den Gedanken, daß der Segen Gottes von der Erfüllung seines Willens abhängig ist, findet er in dem Satze (Exod. 23, 10): „Sechs Jahre wirst du dein Feld bebauen". In demselben erblickt er die Verheißung, daß, wenn die Israeliten den Willen Gottes üben, sie in der Jahreswoche nur ein Brachjahr haben werden, während sie im entgegengesetzten Falle außer dem Erlaßjahre ihre Felder auch noch ein Jahr um's andere brach liegen lassen müssen [2]). — Gott bringt kein Strafgericht über Israel, ohne daß er es vorher gewarnt hätte: dies lehnt er in sehr freier Weise an Lev. 26, 18 an [3]). — Darin, daß die der Untreue beschuldigte Frau ihr Opfer in den Händen zu halten habe (Num. 5, 18), sieht er ein Mittel, sie durch die körperliche Beschwerde geneigter zur Bußfertigkeit zu machen [4]). „Wenn Gott auf so schonende Weise mit denen verfährt, die seinen Willen übertreten, um wie viel eher wird er schonungsvoll sein gegen die, welche

---

[1]) Joma 3 b, tradirt von Abba Chanin: כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין ישראל עושין ר'של מקום.

[2]) Mech. z. St. (100 b). כשישראל עושים רצונו של מקום הם עושין שמיטה אחת בשבוע אחד . . . וכשישראל אין ע' ר' של מ' הם עושין ד' שמטין בשבוע אחד הא כיצד נרה שנה וזורעה שנה . . . Jalkut z. St. (§ 353) nennt als Autor Ismael, indem, wie bei vielen Sätzen aus der Mechiltha der Fall ist, anstatt des Urhebers der angenommene Redaktor genannt wird.

[3]) אין המקום מביא פורענות בישראל עד שהוא מעיד בהם תחלה. Sifra z. St. (111 d), Echa r. Pethicha Nr. 27. Eliezer liest für עד.

[4]) Sifré z. St. (§ 11), Sota 14 a, tradirt von Abba Chanin: כדי ליגעה כדי שתחזור בה. Als einen Zweck der Führung Israels durch die Wüste giebt El. ebenfalls an: כדי ליגעם, Mech. zu 13, 18; und in dem Nichtfinden des Wassers sieht er wieder die göttliche Veranstaltung כדי ליגעם, ihre Bußfertigkeit zu erregen, Mech. zu 15, 22.

seinen Willen üben [1]). — In Deut. 14, 29, ebenso in Deut. 15, 18 schließt das Gebot mit der Verheißung des göttlichen Segens; denn wo die Schrift zu einer mit Vermögensverlust verbundenen Leistung verpflichtet, dort stellt sie auch den zu erwartenden Segen fest [2]). Wenn es von dem unmitleidig behandelten Armen, Deut. 15, 9, heißt: „er würde zum Ewigen rufen gegen dich und es wäre dir zur Sünde," so knüpft El. daran die Lehre, daß die Herbeiführung der göttlichen Strafgerichte über Israel in der Hand der Armen liege [3]); und ebenso liege es, nach Ezech. 25, 14, in der Hand Israels, Gottes Strafgericht über Edom — Rom — herbeizuführen [4]).

In die homiletische Kategorie der agadischen Schriftauslegung gehört besonders auch die Deutung von Schriftversen, zunächst der prophetischen und poetischen Bücher, durch welche der seinem wirklichen Sinne nach allgemein gehaltene Text auf bestimmte Personen, Ereignisse oder Verhältnisse bezogen und demgemäß ausgelegt wird. Von Eliezer finden wir solche Deutungen besonders in seinen Controversen mit Josua; hier sei nur auf eine aufmerksam gemacht, welche er vorgetragen haben soll, als sein Vater im Lehrhause Jochanan b. Zakkai's erschien, um den

---

[1]) אם כך חס המקום על עוברי רצונו על אחת כמה וכמה יחוס על עושי רצונו. S. hierzu oben, S. 110, den Ausspruch von Manna.

[2]) Mechiltha zu beiden Stellen (ed. Hoffmann, S. 9 und desselben Neue Collectaneen S. 12), beidemal tradirt von Abba Chanin: כל מקום שהכתוב עונש הפסד ממון וחסרון כיס הרי הוא קובע ברכה. Im Sifrê zu Deut. 15, 18 (§ 123) anonym: כל מקום שהכתוב עונש ממון כתוב ברכה.

[3]) Lev. r. c. 34 (תני בשם ר' אליעזר נקמתן של ישראל ביד עניים). Der darauf folgende Satz über die den betrügerischen Armen schuldige Dankbarkeit ist nicht von Eliezer b. Hyrkanos, sondern von Amora Eleazar b. Pedath und wie viele Sätze dieses Amora, von Abahu tradirt; vgl. auch j. Pea 21 b, ob., b. Kethuboth 68 a. — In Sifrê z. St. (§ 117) und zu Deut. 24, 15 (§ 279) wird der Gedanke in anderer Weise — anonym — ausgesprochen: ממהר אני ליפרע על יד קורא מעל יד שאינו קורא. — Reichliche Almosen an die Armen, so lehrt Eliezer (Baba bathra 10 a), werden mit männlichem Kindersegen belohnt.

[4]) נקמתם של אדום ביד שראל.

seinem ländlichen Berufe entflohenen Sohn zu enterben [1]). Er bezog in derselben Psalm 37, 14 auf die Gen. c. 14 erzählten Begebenheiten: Die Frevler, die das Schwert ziehen [2]), sind Amraphel und seine Verbündeten, der Arme und Dürftige ist Lot [3]), der Redliche ist Abraham. — Zu den homiletischen Schriftdeutungen kann man auch die gelegentliche Anwendung von Bibelstellen ohne die Absicht der Auslegung zählen, wie z. B. Eliezer die Psalmworte (Psalm 116, 6) „es behütet die Einfältigen der Ewige" citirt, um zu begründen, daß es erlaubt sei, des Nachts Trauben oder Feigen zu essen und man nicht besorgen müsse, daß die Früchte etwa mit Schlangengift in Berührung gekommen und gefahrbringend seien [4]). — Die Worte Kohel. 7, 20 scheint er oft im Munde geführt zu haben, um die menschliche Sündhaftigkeit zu bezeichnen; denn als er in seiner Krankheit nach der Ursache seiner Leiden forschte, erinnerte ihn Akiba: Du hast uns gelehrt, o Meister, „daß kein Mensch auf Erden so gerecht sei, daß er das Gute thäte, ohne zu sündigen [5])". 1

9. Pseudepigraphisches.

Unter den fünf Schülern Jochanan b. Zakkai's ist Eliezer b. Hyrkanos der Einzige, dem in den Quellen keine Beschäftigung

---

[1]) In anderen Proœmium Levi's (Ag. d. pal. Am. II, 392, 1. Gen. r. c. 42 Anf. (. . . ומצאו ישב ודורש הפסוק הזה . . .). Die parallelen Berichte waren oben, S. 113, Anm. 2 erwähnt. Aber nur in Gen. r. findet sich die Deutung des Psalmverses. Die daran geknüpften Bemerkungen Rosenthals (Vier apokryphische Bücher, S. 68) sind gekünstelt.

[2]) In Tanchuma לך לך (Tanch. B. לך לך 7), daraus Jalkut zu Psalm 37 (§ 730), ist die Deutung anonym und gekürzt zu lesen und הרב פתחו רשעים wird so erklärt, daß diese frevelhaften Könige zuerst Krieg geführt hätten, der bis dahin nicht existirt habe: „sie eröffneten die Schwertführung im Kriege)" (שעד עכשיו לא היה מלחמה בעולם ועמדו ופתחו).

[3]) S. über Lot ob. S. 116.

[4]) Aboda zara 30 b.

[5]) Sanh. 101 a. לימדתנו רבינו כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. Nach Aboth 4, 19 hatte Samuel Hakkaton einen bloßen Bibelspruch (Prov. 24, 17) zum Wahlspruch. — Es sei noch E.'s Trostspruches gedacht,

mit der theosophischen Geheimlehre nachgerühmt wird[1]). Aber gerade sein Name wurde von dem nachtalmudischen mystischen Midrasch gerne benutzt, um die eine oder andere Ansicht mit größerer Autorität zu umgeben. In den Hechaloth, dem Traktat von den himmlischen Hallen, tradirt der angebliche Autor, Ismael b. Elischa, zwei Aussprüche, welche Akiba im Namen Eliezers vorgetragen habe[2]) In dem einen wird ausgeführt daß der wahre Glanz des Thorastudiums erst mit dem zweiten Tempel begonnen habe, in dem andern ist von dem geheimnißvollen Verkehre mit der Personificirung des Studiums, dem „Fürsten der Thora" und den verschiedenen Namen desselben die Rede. — Im Traktat von der „Züchtigung im Grabe" werden ihm zwei Sätze zugeschrieben[3]), welche auf die Strafen sich beziehen, die nach dem Tode über den Menschen verhängt werden. — Es wurde ein Testament Eliezers an seinen Sohn gedichtet, welchem zum Schlusse eine ausführliche Schilderung vom Paradiese angehängt ist[4]). — Im Traktat von der Hölle" wird ein Satz E.'s citirt, der die Verschiedenheit des göttlichen Gerichtsverfahrens gegen Israel und die übrigen Völker darstellt[5]). Es scheint üblich geworden zu sein, an die Beantwortung eschatologischer Fragen seinen Namen zu knüpfen[6]). Die besonders beliebte Form dafür war die Fiction von Gesprächen Eliezers mit seinen Schülern, wie

den er an Jochanan b. Zakkai richtete (s. oben S. 69) und in dem er seinen Lehrer mit dem Beispiele Adams trösten wollte, der über den Tod seines Sohnes sich beruhigt habe.

[1]) S. oben S. 40.

[2]) היכלות רבתי c. 27, c. 29 (wozu c. 30 gehört), in Jellinek's Beth Hamidrasch III, 104, 106 f.

[3]) מסכת חבוט הקבר, Beth Hamm. I, 150 f. S. auch Beth H. V, 49. Der zweite Satz wird von Meïr tradirt.

[4]) S. Jellinek in Beth Hamm. Bd. III, S. XXVIII; ib. S. 131—140.

[5]) Beth H. V, 51. Ein ähnlich beginnender Ausspruch (בית ישראל כרמו של הק״בה nach Jes. 5, 1) über Israel wird im Elijahu rabba c 7 mit den Worten citirt: מכאן היה ר׳ אליעזר הגדול אומר. S. unten S. 123, Anm. 7.

[6]) Die Frage des Gaon Saadja am Schlusse des 7. Abschnittes seines religionsphilosophischen Werkes wurden unter dem Titel „Fragen des

deren in den Quellen nicht wenige überliefert waren [1]). Eine ganze Reihe solcher Fragen und Antworten bildet den Inhalt der Schlußcapitel der zweiten Abtheilung von Tanna dibê Elijahu (Eliahu zûta) [2]). Die Schüler befragen Eliezer über das göttliche Strafgericht, das dereinst an Amalek (Rom) geübt wird (c. 19), über das Schicksal des Menschen nach dem Tode (c. 20) [3]), 12
über das Licht der messianischen Zeit (c. 21); er richtet ernste Mahnworte an sie (c. 22), erklärt ihnen das Wesen der Buße (c. 23), warnt sie, auf irdische Güter stolz zu sein (c. 25) und redet endlich über das Vorbild der Frommen, Abraham (c. 25). Diesen Capiteln geht ein Abschnitt voran (c. 17), der gewöhnlich als Baraitha zu den Sprüchen der Väter den 6. Abschnitt dieses Traktates bildet und dort den Namen Meirs an der Spitze trägt, hier aber Eliezer zugeschrieben wird [4]). — In dem jungen Midraschwerke, das den Namen Eliezers führt — Pirke R. El. oder Baraitha di R. El., — weil ein Ausspruch von ihm und seine vorausgeschickte Jugendgeschichte [5]) dessen Anfang bilden, sind unter etwa 20 [6]) ihm beigelegten Sätzen nur zwei eschatologischen Inhaltes; der eine wird mit den feierlichen Worten eingeleitet: „Ich hörte mit meinen Ohren den Gott der Heerschaaren spre-

---

R. Eliezer" ein Bestandtheil der populären Litteratur. Jedoch ist dabei nicht — wie ich einer Annahme Jellinek's (s. Beth Hamm. VI, 148 u. XXXV) folgend in der ersten Ausgabe und ebenso in der Steinschneider — Festschrift als selbstverständlich annahm — der alte Tannait gemeint, sondern, wie Steinschneider auf handschriftlicher Grundlage erklärt (s. Kaufmann-Gedenkbuch S. 152), ein mittelalterlicher Träger des Namens.

[1]) S. oben, S. 97 f.

[2]) S. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 116. Friedmann, Seder Elijahu, S. 200.

[3]) אמרו לו מה יהיה אחריתנו. Dieses Capitel, welches in den früheren Ausgaben fehlt (s. Zunz ib. Anm. e), findet sich ohne weitere Bemerkung in der Lemberger Ausgabe von 1869 abgedruckt.

[4]) S. Jellinek, Beth H. VI. S. XXXV f. Diese verschiedene Autorenangabe mag darauf zurückgehen, daß ursprünglich Meir im Namen Eliezers als Tradent figurirte (s. S. 121, A. 3).

[5]) S. oben S. 113, Anm. 2.

[6]) Nur von Jehuda (b. Ilai) werden noch mehr Sätze angeführt.

chen [1]),“ — der andere handelt von der Auferstehung der Todten [2]). — Kosmogonisch ist der Satz von der Schöpfung des Firmaments (nach Ezech. 1, 22) [3]), so wie die Einleitung zur Schöpfungsgeschichte, ausgehend von Psalm 106, 2 [4]). Ein Aus-
29 spruch betrifft das künftige Heiligthum [5]). — Als unecht muß man auch diejenigen Eliezer zugeschriebenen Sätze bezeichnen, welche im Midrasch zu Mischle vorkommen [6]), was besonders aus dem Charakter der in diesem Midrasch gebrachten Gespräche Eliezers mit Josua ersichtlich ist [7]).

VII.

Eliezer b. Hyrkanos und Josua b. Chananja.

Elischa b. Abuja, der unter dem Namen Acher zu so tragischem Ruhme gelangte Apostat, erzählte seinem Schüler

---

[1]) אני שמעתי באזני ד' צבאות, nach Jesaia 5, 9, c. 15 Anf.

[2]) Cap. 33; der erste Theil des Satzes beruht auf Kethub. 111 b. Ebenso ist der Satz vom Frieden (c. 41) in der ältern Litteratur (Lev. c. 9, Derech erez Ende) von Chizkija, dem Sohne Chija's (Ag. d. pal. Am. I, 53, 2).

[3]) Cap. 4 Anf. In Jalkut zu Gen. 1 anonym.

[4]) Cap. 3 Anf., im Jalk. anonym, ebenso im Eingang zum Midrasch der 10 Gebote (Beth Hamm. I, 62). S. auch Die Ag. d. pal. Am. II, 15, 1.

[5]) Cap. 51. Die anderen El. zugeschriebenen Sätze in den Pirke R. El. finden sich: c. 20 (zu Gen. 3, 21), ib. (Habdala), c. 33 Anf. (Gen. 26, 12), c. 35 g. A. (Gen. 25, 29), c. 36 (Jakob und Laban), c. 42 g. A. (die Spaltung des Meeres), c. 47 (Elija = Pinchas), c. 48 (Psalm 78, 9), ib. (die Endbuchstaben), c. 49 (Ahasveros' Gastmäler), c. 50 (Haman's Söhne), c. 53 (II Sam. 18, 12).

[6]) Zu 9, 12; 13, 24; 21, 3 (nach Jalk. z. St.). Zu 9, 10 wird Eliezer eine Sentenz zugeschrieben, die nach Aboth 2, 4 Gamliel III. gehört.

[7]) S. unten Cap. VII, Absch. 5. — Ueber die E.'s Namen tragenden Aussprüche in סדר יצירת הולד s. Ag. d. pal. Am. II, 25, 4. — Im Tanna dibe Elija c. 7 (ed. Friedmann S. 43) ist Eliezer zugeschrieben, was nach Aboth di R. Nathan, 2. Version, c. 33 (S. 72) Simon b. Zôma angehört. S. unten Cap. XIII. Absch. 16 Ende.

Meïr[1]): „Mein Vater Abuja gehörte zu den Großen Jerusalems und er lud am Tage, da meine Beschneidung stattfand, alle Großen der Stadt zu dem Festmahle ein, unter ihnen auch Eliezer und Josua[2]). Nach der Mahlzeit gaben sich Jene weltlichen Vergnügungen hin[3]), Eliezer aber sagte zu Josua: Indeß sich jene mit ihrem Vergnügen beschäftigen, laß uns mit dem uns beschäftigen, was uns Vergnügen macht. Und sie setzten sich und begannen Stellen aus der Thora zu erklären, woran sie 130
Stellen aus den Propheten und aus den Hagiographen knüpften, und es freuten sich die Schriftworte wie an dem Tage, da sie am Sinai gegeben wurden, und Feuer umlohte sie[4]). Da sagte

---

[1]) J. Chag. 77 b; Koh. r. zu 7, 8, Ruth r. zu 3, 13: Talk. zu Koh. 7, 8 nach beiden Quellen combinirt.

[2]) Nach Jer. setzt er diese in ein besonderes Zimmer.

[3]) Nach Jer. klatschten sie in die Hände und tanzten, טרין מטפחין ומרקדין (vgl. M. Beza 5, 2 ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין); nach dem Midrasch sangen sie Psalmen und alphabetische Lieder, אילין אמרין מזמורים ואינא אלפבטרין (so Koh. r., Ruth r. אלפבתרין, Talk. nur אלפא ביתא), d. i. ἀλφαβητάριον.

[4]) והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני והאש מלהטת סביבותיהם. So im Midrasch. Die Worte והיו הדברים שמחים werden in Schir r. zu 1, 10 mit והיו ערבים „sie waren angenehm", d. h. einleuchtend, glossirt; daher heißt es in Talk. l. l.: והיו הדברים ערבים. Die Metapher des glühenden Wortes, die auch uns geläufig ist, wurde zu der Vorstellung von dem lohenden Feuer, das die Worte der Schriftforscher umgiebt. Auf dieser Vorstellung, welche man auch exegetisch mit dem Feuer des Sinai (Deut. 4, 11) begründete (s. die in Anm. 1 cit. Stellen, sowie Schir zu 1, 10, vgl. Ag. d. pal. Am. II, 92, 6), beruht die Sage von Jonathan b. Uzziel, dem Prophetenübersetzer, es habe die Gluth seiner Schriftforschung Vögel, die über ihm hinflogen, verbrannt (Sukka 28 a). Auch in der Erzählung Elischa b. Abuja's hat die Version des jerus. Talmuds die allgemeine Vorstellung vom lohenden Feuer zu deutlicherem Mythos umgestaltet. Es kam Feuer vom Himmel hernieder und umgab sie וירדה אש מן השמים והקיפה אותם, ganz so auch in j. Chag. 77 a von Eleazar b. Arach und Jochanan b. Zakkai erzählt); da sagte ihnen Abuja: „O Meister, wollet ihr denn mein Haus über mir anzünden?" Sie jedoch erwiederten: „Bewahre, wir saßen nur und reihten die Worte der Thora, der Propheten und Hagiographen an einander (für וחורזין l. ויחורזין, wie auch Talkut zu Hoh. 1, 10 חרוזים zu והיו הדברים שמחין כנתינתם מסיני והיתה האש מלחכת אותן חורזין corrumpirt ist),

mein Vater Abuja: Ist die Macht der Lehre so groß, so will ich auch diesen meinen Sohn, wenn er mir erhalten bleibt, der Lehre weihen. Weil die Absicht meines Vaters — so schloß Elischa — keine reine war, als er mich dem Studium der Lehre weihte, blieb mir diese nicht erhalten." Dieser Erzählung eines jüngern Zeitgenossen, wenn sie auch nicht in allen Bestandtheilen authentisch ist, liegt die Thatsache zu Grunde, daß Eliezer und Josua, wie in der Halacha, so auch in der agadischen Schriftauslegung gemeinschaftlich thätig waren. Als Zeugnisse dieses Verhältnisses zwischen den zwei bedeutendsten Schülern Jochanan
31 b. Zakkai's — welches auch durch die Angabe verewigt ist, daß Akylas seine griechische Bibelübersetzung unter ihren Augen und von ihnen gebilligt ausgearbeitet hat[1]) — sind uns die agadischen Controversen derselben erhalten, die sowol in den Baraitha's des babylonischen Talmud, als besonders im tannaitischen Midrasch, namentlich dem zu Exodus (Mechiltha), spärlicher im jüngern Midrasch zu lesen sind. Die aus der Schule Ismaels hervorgegangene Mechiltha bietet einen großen Theil dieser Controversen, so wie sie auch viele andere Aussprüche Eliezers enthält. Bei einigen von diesen ist als Tradent Abba Chanan (oder A. Chanin) angegeben, dessen Namen die Traditionslitteratur fast nur als Berichterstatter Eliezer'scher Sätze kennt[2]), der die Erklärungen Eliezers denjenigen Jonathans oder Jo-

---

בלחיכתן מסיני". Die exegetische Aneinanderreihung von Versen aus den drei Theilen der heiligen Schrift wird auch Simon b. Azzai, und zwar mit denselben Ausdrücken, nachgerühmt, Lev. r. c. 16, Schir r. zu 1, 10. S. noch Die älteste Terminologie, S. 65.

[1]) J. Megilla 71 c.

[2]) Vgl. oben S. 115, Anm. 3, S. 118, Anm. 1 und Anm. 4. Von A. Ch. tradirt sind ferner die Aussprüche: S. 111, A. 2; S. 102, A. 3; S. 107, A. 2. Als Autor einer selbständigen Ansicht — daß nämlich bei der Vernichtung einer wegen Götzendienst verurtheilten Stadt die unmündigen Kinder auszunehmen sind, nach Deut. 24, 16 — sehen wir Abba Chanin in Sifrê zu Deut. 13, 13 (§ 94); doch merkwürdigerweise ist es eine der seines Lehrers entgegengesetzte Meinung (j. Tos. Sanh. 14, 3), welche er, wenn diese Ueberlieferung correct ist, vertheidigen würde.

sia's, der Hauptvertreter der Ismael'schen Schule, entgegengehalten habe [1]). In den Abschnitten der Mechiltha, welche die Erzählungen des Exodus vom Aufbruche vom Schilfmeere an bis zur Ankunft am Sinai (c. 15, 22—18) erläutern, wurde vom Bearbeiter dieses alten Midrasch eine Sammlung von Controversen zwischen Josua b. Chananja und Eleazar dem Modiiten über Stellen dieser Capitel der h. Schrift — mehr als 40 an Zahl — aufgenommen; und zu einigen dieser Stellen wird in dritter Reihe die Ansicht Eliezer's (b. Hyrkanos) mitgetheilt, während sonst die Ansicht des Letztern vor der Josua's zu stehen pflegt. Wir haben oben [2]) gesehen, daß Gamliel II. bei Besprechungen von Bibelstellen, nachdem er die Ansichten Eliezer's und Josua's gehört, noch die des trefflichen Agadisten aus Modiim zu hören wünschte. Aus dieser Art von Besprechungen scheint auch die zuletzt erwähnte Controversen-Gruppe der Mechiltha hervorgegangen zu sein, wobei es freilich unklar bleiben muß, warum die Ansicht Eliezers nicht für alle Bibelstellen tradirt wurde. Wir besitzen noch eine andere Reihe von Controversen, in denen die gemeinschaftliche Ansicht Eliezer's und Josua's der des Modiiten gegenübersteht [3]). Sie betreffen den Spruch über Reuben im Segen Jakobs (Gen. 49, 4), aus dem das Wort פחז ebenfalls einen Gegenstand der unter Gamliels Vorsitz stattgehabten Besprechungen gebildet hatte [4]). Für die anderen Wörter dieses Spruches aber werden nur je zwei Ansichten

[1]) Zu Exod. 21, 11; 21, 22; 21, 35; 23, 19. Vgl. Weiß in der Einleitung zu seiner Edition der Mech., S. XXIX. — Lewy, Ein Wort über die Mechiltha des R. Simon, S. 36.

[2]) S. 90.

[3]) Gen. r. c. 98.

[4]) Es ist von Interesse zu beobachten, wie in den verschiedenen Quellen die einzelnen auf dem Notarikon-Principe beruhenden Deutungen des Wortes פחז in verschiedener Weise überliefert werden. Folgende Tabelle möge das veranschaulichen.

Sabb. 55 b E. פזחה חבתה J. [על דת] פסעת E. M. יעזעת
הרתעת פרח חטאת זנית זלתה
[ההטא מסך]

tradirt, die eine hat Eliezer und Josua zu Urhebern [1]), die andere Eleazar aus Modiim [2]). Die Erklärungen des Letzteren lauten, gleich der zu פחז im milden, rechtfertigenden Sinne für Reuben [3]), die der Gegner halten die Schuld desselben aufrecht [4]).

Gen. r. c. 98	E. פחזת חטאת	J. [עול] פרקת	E. M. זעת חרדת פרח [חטא בעל חללת [יצוצי] זע זנית ראשך] [יצרך עליך]
Gen. r. c. 99	E. פחזה השלכת [עול מעל צוארך] זע [יצרך עליך]	J. = E. in Gen. r. c. 98	Levi עת חרדת פרח [חטא מעליך]
Tanchuma z. St.	E. = Gen. r. c. 98	J. פחזת חשכת [עול מצוארך] זעת [מן החטא]	Jehuda זעת חרדת פרחה [חטאתך]

E. bedeutet Eliezer, J. Josua, E. M. Eleazar aus Modiim. Man sieht, daß in Tanch. und Gen. r. c. 99 (der zweiten Recension des Midrasch zum Segen Jakobs) die Erklärung des Letztern anderen Autoren zugeschrieben wird, Amoräern (Jehuda = Jehuda b. Simon oder J. b. Schalom), welche dieselbe tradirten oder adoptirten. In Gen. r. c. 98 sind die Erklärungen von E. und J. vertauscht, zugleich die von J. modificirt; das Letztere ist auch in Tanch. der Fall. Besonders schwankend war die Tradition über die Deutung des ח, welches in Sabbath 55 b, bei E. M. und Gen. r. 99, bei E. durch ein mit ה beginnendes Wort vertreten ist. Außer den citirten Deutungen hat noch der Talmud die Gamliels: תפלתך] פיללתה חללתה זרחה, Gen r. c. 98 die Eliezer b. Jakobs, s. oben S. 67, A. 1 (in Gen. r. c. 99 erscheint sie anonym als דבר אחר, ebenso in Tanchuma). In Tanch. B. ויחי 12 steht nur E.'s Deutung, und zwar wie in Gen. r. c. 98, und der Rest einer zweiten Deutung. S. auch noch Ag. d. pal, Am. III, 582, 4. Eine ähnliche Controverse über eine Notarikon-Deutung zwischen E., J. und E. M. ist weiter unten, Cap. IX, mitgetheilt.

[1]) So eingeführt: ר' אליעזר ור' יהושע תרויהון אמרין.

[2]) Doch fehlt zu חללת die Ansicht von E. M., und zu כמים die von E. und J., wenn wir nicht annehmen wollen, daß die beiden Tannaiten als רבנן zusammengefaßt sind, deren Deutung vorhergeht (vgl. S. 106, A. 2).

[3]) Die Rechtfertigung Reubens war ein beliebter Gegenstand der Agada.

[4]) Zu עלית und חללת bemerken sie bloß בודאי, welcher Ausdruck dasselbe bedeutet, wie der oben S. 114, A. 2 erwähnte Ausdruck ממש; beide zeigen an, daß das betreffende Schriftwort in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen sei. Levy, Talm. Wört. I, 501 b, übersetzt daher unrichtig עלית בודא mit: Du stiegest in Wirklichkeit, was nach ihm sagen wolle, „das W.

— Es ist das sowol in der halachischen, als in der agadischen Tradition eine nicht seltene Erscheinung, daß zwei sonst in der Regel als Gegner genannten Tannaiten oder Amoräern eine gemeinschaftlich ausgesprochene Ansicht zugeschrieben wird; die betreffende Angabe muß man sich als Resultat einer Discussion oder als Zusammenziehung zweier Einzelüberlieferungen denken. — Von Eliezer und Josua finden wir noch zwei gemeinsame agadische Schriftdeutungen, beide durch den als Agadisten, besonders aber als agadischen Tradenten hervorragenden Amora des 4. Jahrhunderts, Berechja[1]) vorgetragen. Zu Hoh. 7, 2 be- 13
richtet er[2]): So haben die beiden Berge der Welt[3]), Eliezer und Josua, die Worte Hoh. 7, 2 מה יפו פעמיך בנעלים gedeutet: Wie schön waren die Festwallfahrten[4]), welche allen Nöthen den Zugang wehrten![5]) Und zu Psalm 104, 1 giebt er im Namen von E. und J. folgende Paraphrase der Worte גדלת מאד [6]): Bevor du

---

עלית bedeutet ein wirkliches Sicherheben, Erhabensein". S. noch Die älteste Terminologie, S. 48.

[1]) Zu Hoh. 1, 12 werden (Schir r. z. St.) drei Deutungen mit den Worten eingeleitet: ר' אליעזר ור' עקיבא ור' ברכיה. Das muß man wahrscheinlich so verstehen, daß Berechja die Deutungen der Tannaiten referirt und dann seine eigene beigefügt hat. — Vgl. oben S. 33, A. 2 u. 3.

[2]) Schir r. z. St.

[3]) כך דרשו שני הרי עולם. „Berge" nennt sie Berechja in demselben Sinne, in welchem Josua b. Chananja selbst die Schulen Schammai's und Hillels so bezeichnet (s. Agada der bab. Am. S. 101); die Verbindung הרי עולם ist analog dem oben, S. 15, A. 1 erwähnten אבות העולם. S. auch unten Anm. 6.

[4]) פעמיך in der Bedeutung פעמים, Exod. 23, 17, genommen.

[5]) מה היה יפין לפעמיך שהיו נועלין בעד כל הצרות. Das entspricht der Ansicht Josua's, die von Simon b. Gamliel mitgetheilt wird (M. Sota 9, 11, Tos. Sota 15, 2; j. II, 326, 1): „Von dem Tage der Zerstörung des Heiligthums an giebt es keinen Tag ohne Fluch, ist kein Thau zum Segen herabgekommen und sind die Früchte ihres Wohlgeschmackes beraubt!" — Es sei hier noch erwähnt, daß eine spätere Sage (Beth Hammidrasch V, 135) Eliezer und Josua gemeinschaftlich zum Feste nach Jerusalem wallfahren läßt.

[6]) Sch. tob z. St. אי ברכיה בשם ר"א ור"י, Jalk. z. St. bloß אמר ר"א ור"י. Die Grundlage der Paraphrase bildete die Annahme, daß גדלת nicht

die Welt erschufst, warst du groß [1]), doch nachdem du sie geschaffen, erwiesest du dich als „sehr groß"; groß warst du, bevor Israel aus Aegypten zog, doch als „sehr groß" erwiesest du dich, als der Auszug stattfand [2]); groß warst du, als die Propheten dich noch nicht verherrlichten, doch als „sehr groß" erwiesest du dich, als dies geschah.

Ein beträchtlicher Theil der erhaltenen Controversen Eliezers und Josua's sind kosmologischen Inhaltes, ein anderer betrifft die Anschauung von den letzten Dingen, sowohl von der messianischen Zeit, als von der künftigen Welt und der Auferstehung. Der überwiegende Theil ist lediglich der Erklärung oder homiletischen Anwendung einzelner Schriftstellen gewidmet. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, daß auch die Controversen der erstgenannten Arten exegetische Grundlage haben [3]).

1. Kosmologisches.

Aus dem 148. Psalme, in welchem der Himmel und alle Himmelswesen, sowie die Erde mit allen Geschöpfen auf ihr zum Lobe Gottes aufgefordert werden, folgerte Eliezer, daß, was im Himmel ist, aus dem Himmel, was auf der Erde ist, aus der

---

soviel ist wie גדול אתה, sondern als Inchoativverbum „groß werden" zu erklären ist. In Tanch. B. בראשית 11 lautet die Ueberlieferung dieser gemeinsamen Deutung (ohne daß der Tradent Berechja genannt wäre). מה דרשו גדולי עולם ר״א ור״י גדול היית עד שלא בראת ונתגדלת מאד משבראת עולמך. Statt עולם hat eine Hschr. ג׳ הדור. S. auch Ag. d. pal. Am. III, 355, 5.

[1]) Sch. גדול היית בעולם heißt es im Sch. tob nach einer häufigen Phrase, die aber auf Gott nicht angewendet werden kann. In Jalkut fehlt בעולם. S. auch vor Anm.

[2]) Dieser mittlere Passus steht nur in Jalkut. Er wird in der Mechiltha (zu Exod. 14, 26 und zu 18, 11) Jethro in den Mund gelegt: מכירו. הייתי לשעבר ועכשיו ביותר שנתגדל שמו בעולם.

[3]) Nur erwähnt sei hier die auf sehr schwachen Grundlagen ruhende Ansicht Schorr's (Chaluz VII, 50 ff), daß in den Aussprüchen E.'s, besonders in einigen Controversen mit Josua, Einfluß des Parsismus bemerkbar sei.

Erde geschaffen wurde[1]); nach Josua hingegen haben auch die Erdenwesen himmlischen — in heutiger Ausdrucksweise kosmischen — Ursprung, wie aus Hiob 37, 6 ersichtlich sei: Schnee und Regen, die doch vom Himmel kommen, werden zur Erde gesandt. 1
Auf dieser Verschiedenheit der Anschauungen beruht auch der Streit über die Entstehung der Erde selbst. Nach E., der sich auf Hiob 38, 38 beruft, ist sie von einem festen Mittelpunkte aus geworden, „indem der Schöpfer Staub zu fester Masse goß und die Erdschollen sich ansetzten", nach J. ist sie von den Seiten her geschaffen, indem, wie er wieder aus Hiob 37, 6 beweist, die kosmischen Elemente zur Erde sich verdichteten[2]). Ebenso läßt E. das Gewässer der Erde aus dem Ocean emporsteigen[3]), nach Gen. 2, 6, während nach J. das Wasser von oben kommt[4]), in die von der Erde sich erhebenden Wolken, wie in einen Schlauch, sich ergießt[5]) und von diesen wieder, wie aus einem Siebe[6]), auf die Erde ergossen wird. Auf den Einwand J.'s, daß ja das Wasser des Oceans salzig sei, antwortete E., es werde in den

---

[1]) Gen. r. c. 12 g. E., Koh. r. zu 3, 20: כל מה שיש בשמים ברייתו מן הש' כל מה שיש בארץ ב' מן הא'. In Joma 54 b, wo nur E.'s Ansicht mitgetheilt wird, lautet sie: תולדות השמים מש' נבראו ת' הארץ מ' נ'. Auch wird sie dort nicht aus Psalm 148, sondern aus Gen. 2, 4 deducirt. In der Deduction aus Psalm 148 wird מן השמים (v. 1) und מן הארץ (v. 7) so aufgefaßt, als ob mit dem מן der Ursprung der beiderseitigen Wesen bezeichnet würde.

[2]) Joma 54 b. עולם מאמצעיתו נברא... עולם מן הצדדין נברא... עולם ist im engern Sinne als Erde zu nehmen. Im Jalkut zu Hiob 38 (§ 923) ist ר' יהושע irrthümlich zu ר' יהודה verschrieben.

[3]) Gen. r. c. 13, Koh. r. zu 1, 7; mit Varianten b. Taan. 9 b; abgekürzt Sch. tob zu Psalm 18, 12, wo auch für ר' נחמיה ר' zu setzen ist: ר' אליעזר.

[4]) Er deducirt das aus Deut. 11, 11: „vom Regen des Himmels trinkt sie Wasser". Die Frage lautet nämlich: מהיכן הארץ שותה מים.

[5]) Nach Hiob 36, 27, wo er das Verbum יזקו als Denominativum von זקים, Schläuche, erklärt. Im Midrasch sind nicht die Wolken schlauchartig geformt, sondern von oben ergießt sich das Wasser, wie aus einem Schlauche.

[6]) Nach II Sam. 22, 12, wo er das Wort נזלים, nach dem aramäischen חשר, sieben, erklärt. S. Levy, Talm. Wört. II, 125 a.

Wolken süß gemacht, nach Hiob 36, 28 [1]). Auf den Ocean be-
7 ziehen sich auch die Erklärungen von E. und J. zu dem Worte דכים, Ps. 93, 3 [2]). Beide lösen es als Notarikon so auf, daß der zweite Bestandtheil desselben ים, das Meer, ist, der erste aber vom griechischen δέχ-ομαι hergeleitet wird. דך ים ist nach J. der Ort, wo das Gewässer des Meeres aufgenommen ward [3]), was zu seiner Theorie stimmt, daß das Wasser von oben kömmt und nicht wieder vom Ocean aufsteigt; nach E. ist דך ים, welches er mit נבכי ים, Hiob 38, 16, identificirt, der Ort, wo die Gewässer aufbewahrt waren, um von da sich allenthalben zu verbreiten [4]). — Diese Annahme einer Stelle im Ocean, wohin die Gewässer der Erde zusammenströmen und woher sie sich wieder verbreiten, wurde die Grundlage einer Sage, in welcher die beiden Gelehrten jene Stelle thatsächlich beobachten. Nach dieser Sage [5])

[1]) נוזלים ,אשר יולו שחקים איכן הם נעשין נוזלים בשחקים bed. das fließende, süße Wasser, im Gegensatze zum Meerwasser (s. Mechiltha zu Exod. 15, 8, 40 a). Immerhin erscheint diese Deduction sehr gezwungen. Vielleicht hat hier die Tradition den vorhergehenden Satz יזקו מטר לארו mit diesem vertauscht; jener bietet nämlich eine leichtere Herleitung, indem יזקו das Reinigen, Läutern von den salzigen Bestandtheilen bedeutet und לארו identisch ist mit dem אד, Gen. 2, 6, den eben E. aus dem Ocean aufsteigen läßt.

[2]) Gen. r. c. 5, Jalkut zu Psalm 93. In Jalk. wird als Tradent vor dem Satze Josua's (für חנינא lies חנניה) Jehuda genannt, d. i. wol J. b. Simon.

[3]) לדוכסים ים d. i. δέξις, so Jalkut, in Gen. r. irrthümlich zu einem Worte zusammengezogen: לדיכסאים. Das Abstractum δέξις ist als Concretum angewendet und bedeutet soviel als דכסומיני oder דוכסומיני, d. i. δεξαμένη, Wasserbehälter S. Levy, Talm. Wört. I, 405 a. Die auch von Levy (a. a. O. I 382 a) angenommene alte Ableitung des Wortes von דוכום = dux, δοῦκας, ist abzulehnen.

[4]) קלטן הים שנ' הבאת עד נבכי ים עד קלוטין דימא. Die Analogie von דכסים הים beweist, daß auch קלטן als Hauptwort aufzufassen ist, das mit dem נבכי übersetzenden קלוטין gleichbedeutend ist; gewöhnlich erklärt man es als suffigirtes Verbum, wie auch in Jalkut קלטם steht.

[5]) Gen. r. c. 13, Koh. r. zu 1, 7. Mit ihr hängt auch die Schiffersage, Koh. r. zu 11, 1, zusammen, in welcher Seeleute an der Stelle, שאין בו מים מהלכים, in Gefahr sind, aus derselben gerettet werden und ihre Abenteuer „dem Eliezer und Josua in Rom" erzählen, welche die Worte Koh. 11, 1 auf sie anwenden.

bemerkten E. und J. auf einer Seereise einen Ort, der frei von jeder Strömung war. Sie füllten ein Faß mit dem Wasser dieser Stelle, und als sie nach Rom kamen, konnten sie dem Kaiser Hadrian auf seine Frage, wie es sich mit dem Wasser des Oceans verhalte — das trotz des Einmündens aller Ströme 13
nicht mehr würde — mit einem Experimente antworten. Sie füllten nämlich eine Flasche mit jenem Wasser und bewiesen, anderes Wasser hineingießend, ihre These, daß das Wasser des Oceans anderes Wasser „verschlinge“ [1]), das heißt absorbire, ohne daß sein Volumen sich vermehrte. In einer andern — babylonischen — Gestalt dieser Sage [2]) hat die erwähnte Stelle des Oceans schon ihren bestimmten Namen [3]); als Held der Sage aber erscheint dort Josua allein, wodurch sie sich jenen Erzählungen anreiht, in denen Josua b. Chananja die Fragen des Kaisers beantwortet. Dies ist wohl auch ursprünglicher, da Eliezer die Regierung Hadrians gar nicht erlebt hat [4]). Auf die palästinensische Gestalt der Sage war die theoretisch-exegetische Controverse Eliezers und Josua's über den Ocean [5]) von Einfluß, die man auf diese Weise mit der angeblichen Erfahrung anschaulich machte, ferner der Umstand, daß man zu den mit Gamliel nach Rom reisenden Tannaiten auch Eliezer rechnete [6]), also von einer gemeinschaftlich mit Josua unternom-

[1]) מים בולעים מים.

[2]) Bechoroth 9 a oben. Vgl. unten Cap. VIII, Abschn. 3.

[3]) בי בליעי, Ort des Verschlingens (s. Anm. 1). Der Ausdruck entspricht dem neuhebräischen בית הבליעה für Schlund und ist sehr passend gebildet, wenn zu der Vorstellung von diesem Orte auch der Schlund der Charybdis beigetragen hat.

[4]) Zur Rolle Hadrians in unserer Sage s. noch unten Cap. VIII Abschn. 3.

[5]) Dieselbe betraf auch Koh. 1, 6. S. Gen. r. und Koh. r. a. a. O.

[6]) An einigen der S. 79, A. 3 angeführten Stellen wird nämlich E. statt Eleazar b. Azarja genannt, wodurch auch Frankel, S. 82, veranlaßt ist, eine frühere Reise nach Rom anzunehmen, bei welcher E., J. und Gamliel sich betheiligten. S. hierüber Derenbourg 336.

menen Reise nach Rom scheinbare Kunde hatte. Zu der Hypothese selbst, von der alles Wasser absorbirenden Stelle im Ocean, scheint die hellenische Anschauung von der Charybdis beigetragen zu haben, welche in furchtbarem Schlunde dreimal täglich
39 die Gewässer hervorsprudelte, dreimal herabschlang [1]). — Von einer andern Meerfahrt E.'s und J.'s erzählt eine Baraitha [2]), J. habe ein helles Leuchten auf dem Meere wahrgenommen, worauf ihn E. bedeutete, es sei wohl das Leuchten der Augen des Leviathan gewesen, welches in Hiob 41, 10 mit dem Glanze der Morgenröthe verglichen wird.

Ueber die Gestalt der Erde und damit im Zusammenhange über den Kreislauf der Sonne werden die widerstreitenden Ansichten E.'s und J.'s überliefert [3]). Für Josua's Ansicht bildete Koh. 1, 6, für die Eliezers Hiob 37, 9 die exegetische Grundlage [4]).

2. Eschatologisches.

Die Frage über den Ausschluß von der „kommenden Welt" und von der Auferstehung und dem mit ihr verbundenen großen Gerichte [5]) bildete einen principiellen Discussionsgegenstand zwi-

---

[1]) S. Homer, Odyssee XII. Gesang.

[2]) Baba bathra 74 b.

[3]) Baba bathra 25 a b. עולם ist auch in dieser Bar. so zu verstehen, wie S. 130, Anm. 2.

[4]) Die Erklärung zu Koh. 1, 6 wird in Erubin 56 a dem Jose b. Chalafta zugeschrieben und in Koh. r. z. St. anonym tradirt, unmittelbar vor einem Ausspruche Josua b. Chananja's über den Wind. — Vgl. über diese Controverse zwischen E. und J., mit welcher sich die Pesachim 94 b und Gen. r. c. 11 mitgetheilten Controversen berühren, Hammaggid V, 198 f., VI, 18 f., 189.

[5]) Von den Ausgeschlossenen gebraucht die Mischna (Sanh. c. 10) den Ausdruck אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדין בדין, die Tosefta, (Sanh. c. 13) dafür: אין להם חלק לעולם הבא ואינן חיין לעולם הבא; das 36. Cap. von Aboth di R. Nathan, welches diesem Gegenstande gewidmet ist und zunächst die Controversen von E. und J. bringt, hat stereotyp לא חיין ולא נידונין, welcher Ausdruck auch einmal in der Tosefta von den Kindern der heidnischen Frev-

schen Eliezer und Josua, indem der Erstere die strenge, der Andere die milde Ansicht vertritt. Die Frage wurde in Bezug auf gewisse Kategorien gestellt und besonders auch in Bezug auf die in der heiligen Schrift erwähnten Frevler. — E. spricht allen Heiden den Antheil am ewigen Leben ab, was seiner oben [1]) berührten Anschauung von denselben entspricht; er begründete seine Ansicht mit dem Psalmverse (9, 18): „es fahren zur Hölle die Frevler, alle Völker, die Gott vergessen" — in dessen erster Hälfte die Frevler aus Israel und in der zweiten die Heiden gemeint seien. J. entgegnete ihm, aus dem Schlusse der zweiten Vershälfte sei ersichtlich, daß bloß die Frevler unter den Heiden ausgeschlossen sind; es gäbe vielmehr auch unter den Völkern Fromme, die Antheil am ewigen Leben haben [2]). Ueber die im unmündigen Alter verstorbenen Kinder der Frevler hat nach einer Quelle [3]) Eliezer die Ansicht Gamliels mit dessen Beweisführung aus Mal. 3, 19 [4]). J. hält ihm Dan. 3, 12 entgegen, wo es heißt: „Jedoch den Stamm seiner Wurzeln lasset in der Erde", womit angedeutet sei, daß mit dem gottlosen Vater nicht auch das unmündige Kind aus dem Lande des Lebens entwurzelt werde [5]); in E.'s Beweisstelle aber bedeuten die Worte: „er

er gebraucht wird (13, 2). Die Baraitha des jerus. Talmud hat einige Mal: אין להן חלק לע' הבא ואינן רואין לעתיד לבוא (Synh. 29 b c). Ib. 28 b oben finden wir auch (in einem Satze des Josua b. Levi): אין לי הלק לעתיד לבוא. Die Bar. des babyl. Talmud hat zuweilen den Ausdruck לא חיין ולא נידונין, so Sanh. 103 b von den israelitischen Königen, 108 a vom Geschlecht der Sündfluth, auch אין באין לעולם הבא, 110 b. Seder olam c. 3 Anf. hat אינן חיין לעולם הבא ואינן נידונין.

[1]) S. 107.

[2]) Tos. Sanh. 13, 2 הא יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא. Ohne diesen Schluß und auch sonst abweichend b. Sanh. 105 a, sehr verkürzt Sch. tob z. St. S. die Vermuthung von Frankl in Grätz' Monatsschrift, 1872, S. 311.

[3]) Ab. di R. N. c. 36.

[4]) S. oben S. 93, Anm. 1.

[5]) In Ab. di R. N. ist die Beweisführung nicht in ihrer Ursprünglichkeit gegeben. In Tos. und Babli (wo jedoch statt Josua Akiba der Gegner E.s ist) wird außer dieser Deduktion noch die aus Psalm 116, 6 „es be-

läßt ihnen weder Wurzel noch Zweig übrig", daß nicht das geringste Verdienst von den Frevlern bleibt, worauf ihre Kinder sich stützen können [1]).

Den Ausschluß der Leute von Sodom bewies E. aus Gen. 13, 13 [2]), während J. aus Psalm 1, 5 bewies, daß die „Sünder" zwar nicht in der „Gemeinde der Frommen", aber in der der Frevler zum Gerichte auferstehen werden [3]). Den Ausschluß des Geschlechtes, das während der 40jährigen Wüstenwanderung umkam, folgerte E. aus Num. 14, 35 [4]) und Psalm 95, 11: „ich
2 schwur in meinem Zorne, daß sie nicht eingehen sollen zu meiner Ruhe [5])". J. führte zu Gunsten des Wüstengeschlechtes Psalm

---

hüte die Einfältigen der Ewige" gebracht, im Babli mit dem Zusatze, daß פתאים hier Kinder bedeute, wie denn in den „Seestädten" für ינוקא, Kind פתיא gesagt werde. Gemeint ist das arabische Wort פתי, Kind (s. auch Ag. d. pal. Am. II, 303, 3).

[1]) שלא תמצא להם זכות שיסמכו עליו. So Ab. di R. Nathan. In Tos. dafür: שאין המקום מניח להם מצות ושיירי מצות להם ולאבותיהם לעולם, Babli: שלא יניח להם לא מצוה ולא שיירי מצוה.

[2]) רעים בעולם הזה וחטאים לעולם הבא. So ist in Ab. di R. N. nach der Mischna (Sanh. 10, 3), Tos. (13, 8) und Bar. (b. 109 a, j. 29 b) zu ergänzen. Die in Aboth di R. N. gegebene Erklärung des Verses beweist nicht die These und findet sich als דבר אחר mit einigen Varianten auch in Tos. und Bar., so wie auch Gen. r. c. 42.

[3]) In der Mischna ist Nechemja Vertreter der strengen Ansicht, die er aus Psalm 1, 5 belegt, wo רשעים das Geschlecht der Sündfluth, חטאים die Leute von Sodom bedeutet. Die anonymen Vertreter der milden Ansicht wenden dasselbe ein, was nach Aboth J. dem E. erwiedert. In der Tos. und Bar. ist nur die strenge Ansicht, und zwar anonym, aufgenommen, in Aboth di R. N. ist auch noch ein Satz von Nechemja, der Eliezers Ansicht aus Psalm 104, 35 ableitet. Daraus geht hervor, daß Nech. die Ansicht E.'s vertrat und in der Mischna anstatt des Letzteren er als Autor genannt ist (vgl. oben S. 130, Anm. 3).

[4]) Auch hier ist Aboth di R. N. nach Mischna (Sanh. 10, 3), Tos. (13, 10) und Bar. (b. 110 b, j. 29 c) zu ergänzen: יתמו בעולם הזה ושם ימותו לעולם הבא.

[5]) מנוחתי ist im Sinne der Ruhe nach dem Tode genommen, wie später מנחתו, Jes. 11, 10. S. Zunz, Zur Gesch. und Litteratur S. 343 ff.

50, 5 an: „Sammelt mir meine Frommen, die meinen Bund geschlossen haben beim Opfer [1])!" Als ihn E. fragte, wie er denn Psalm 95, 11 verstehe, erwiederte er, der göttliche Schwur betreffe bloß die Kundschafter, oder, nach einer anderen Version, der Schwur sei im Zorne gethan und wieder zurückgenommen worden [2]); seinerseits erklärte E., unter den Frommen in Psalm 50, 5 seien Moses und Aharon und die übrigen Frommen jenes Geschlechtes zu verstehen [3]). Für den Ausschluß des Korach und

---

[1]) Anspielung auf die Bundesschließung beim Opfer, die Exod. 24 erzählt wird (Raschi).

[2]) Diese Erwiederung haben die andern Quellen, außer Aboth und Mischna: באפי נשבעתי וחוזר אני בי.

[3]) In der Mischna wird die milde Ansicht E., die strenge Akiba zugeschrieben, ebenso Tos. und Bar. Dagegen spricht schon der Umstand, daß die Ansicht Akiba's früher steht als die E.'s, während bei sonstigen Controversen der Beiden stets E. vorangeht. Mehr aber noch beweist die Richtigkeit der Ueberlieferung in Aboth di R. N. die Thatsache, daß Elieser auch sonst die strengere Ansicht hat, wie z. B. hinsichtlich der Kinder einer wegen Götzendienst bestraften Stadt, wo sein Gegner und Vertreter der Milde Akiba ist (Tos Sanh. c. 14). Ein fernerer Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme ist die Antwort, welche in Tos. und Bar. dem Vertheidiger des Wüstengeschlechtes in Bezug auf Psalm 95, 11 zugeschrieben wird (s. Anm. 3); in derselben wird der bezeichnete Psalmvers ganz so aufgefaßt, wie es zu einem andern Zwecke eben Josua b. Chananja thut (s. S. 117, Anm. 6) — Man kann annehmen, daß in der Controverse, wie sie in der Mischna und Tos. mitgetheilt ist, die Autoren ursprünglich so angegeben waren: דברי ר' אליעזר ור' עקיבא אומר, so daß Akiba E. gegenüber die Ansicht Josua's ausgesprochen hätte; durch Umstellung der Namen wurde daraus: דברי ר"ע ור"א אומר. Dasselbe gilt auch, wie wir gleich sehen werden, von den Controversen über Korach und über die Zehnstämme. Indessen wurde schon im dritten Jahrhundert Akiba die strenge Ansicht über das Geschlecht der Wüste und die zehn Stämme zugeschrieben, wie aus den Aeußerungen Jochanans, b. Sanh. 110 b, ersichtlich ist. Rosenthal, Vier apokryphische Bücher S. 63, bestreitet die Nothwendigkeit der von mir auf Grund der Ab. di R. N. und auf Grund der Analogie mit den anderen Controversen E.'s und J.'s vorgenommenen Umstellung der Autorennamen. Doch sagt er nicht, wie die ohne diese Umstellung entstehenden Schwierigkeiten zu beseitigen wären.

seiner Rotte citirte E. Num. 16, 33[1]), J. dagegen die Worte aus dem Gebete Channa's (I Sam. 2, 6): „Der Ewige tödtet und belebt, läßt in die Unterwelt fahren und bringt wieder herauf[2])"; die Worte „sie gingen unter aus der Gemeinde" aber erklärte er so, daß sie aus der Gemeinde, aber nicht aus der kommenden Welt untergingen[3]). Daß die 10 Stämme vom künftigen Leben ausgeschlossen seien, beweist E. mit Deut. 29, 27, während J. diesen Vers in günstigem Sinne für die verstoßenen Stämme deutet[4]).

---

[1]) In Ab. wieder nach Mischna (Sanh. 10, 3), Tos. (13, 9), Bar. (b. 109 b, j. 29 c) zu ergänzen: ויאבדו הזה בעולם הארץ עליהם ותכס בתוך הקהל לעולם הבא.

[2]) Dieser Vers wurde schon von der Schule Schammais ähnlich angewendet, s. oben S. 15 f. Josua selbst citirt ihn in der Controverse mit E. über die von Jecheskel belebten Todten, welche diesen Vers angestimmt hätten (Sanh. 92 b).

[3]) In der Mischna ist wieder an Stelle Eliezer's Akiba und an die Josua's E. getreten, s. vor. S. Anm. 3. In der Bar. des Jeruschalmi wird die verdammende Ansicht anonym gebracht und darauf als besondere Bar. die des Jehuda b. Bathyra, welcher sich in mildem Sinne auf Psalm 119, 176 beruft. In der Tos. und der Bar. des Babli ist die strenge Ansicht (von „Akiba") mit der erwähnten des Jeh. b. Bath. zu einem Ausspruche verbunden.

[4]) Für diesen Punkt hat auch Aboth di R. N. nur getrübte Ueberlieferung. Erst wird anonym die These gebracht mit dem Hinweis auf Deut. 29, 27, wozu wieder zu ergänzen ist (nach Tos. Sanh. 13, 12, wo das ebenfalls anonym ist, und Bar. b. Sanh. 110 b, wo Akiba als Autor genannt wird): ויהשם... בעולם הזה וישליכם... לעולם הבא. Hierauf folgt ein Ausspruch von Simon b. Jochai (Schechter's Text: Simon b. Jehuda s. unten), der aus demselben Verse die Verdammtheit der Zehnstämme beweist, jedoch aus den letzten zwei Worten des Satzes: כיום הזה. Er deutet sie: „so wie der Tag hingeht und nicht wiederkömmt, so werden auch sie nicht wiederkommen". Diese Deutung, aber Akiba zugeschrieben, findet sich auch in der Mischna (Sanh. 10, 3) und in der Bar. des Jeruschalmi (29 c). In letzterer Baraitha folgt dann eine von Simon b. Jehuda aus Kefar Ikos (s. oben S. 93, A. 4) tradirte Deutung Simon's (d. i. S. b. Jochai's) zu כיום הזה in anderem Sinne: „wenn ihr Thun so bleibt, wie an diesem Tage, kommen sie nicht wieder, wenn nicht, so kommen sie wieder". Diese Deutung, vom selben Autor, lesen wir auch nach der angeführten ersten These

3. Messianisches.

Ueber das Ziel der Exilsleiden Israels, die messianische Erlösung, wird ein ausführlicher Dialog zwischen E. und J. mitgetheilt[1]), der sich besonders um die Anwendung von Bibelstellen dreht, mit denen E. seine Ansicht begründet, daß die Erlösung von Israels Buße abhängt[2]) und J. die seinige, daß Gott zu der vorherbestimmten Zeit auch ohne vorhergehende Besserung Israels die Erlösung herbeiführt. E. citirt: Jer. 3, 22, Mal. 3 7, Jes. 30, 15[3]), Jer. 4, 1; Josua citirt: Jer. 52, 3, Jes. 3, 14, Jes. 49, 7, endlich Dan. 12, 7, wonach die Erlösung des heiligen Volkes nur an eine bestimmte Frist geknüpft sei. Auf dies hat E. keine Antwort mehr[4]). — Die Erlösung wird nach

in der Tos. und in der Bar. des Babli. An dritter Stelle hat Aboth di R. N. im Namen Akiba's die günstige Deutung zu כיום הזה, welche in der Mischna den Namen Eliezers trägt und in Tos. und Bar. ganz fehlt: „so wie der Tag sich in Dunkel hüllt und wieder aufleuchtet, so wird auch ihr Dunkel dereinst hell werden". Endlich folgt in Aboth als vierter Ausspruch ein Satz Gamliel's, der die bessere Zukunft der 10 Stämme in etwas undeutlich mitgetheilter Weise aus Deut. 11, 21 und 24, 16 herleitet. Zum Schlusse des Absatzes heißt es dann in Aboth: ר' יוסי הגלילי כסייע לר' אליעזר ורבן גמליאל כסייע לר' יהושע. Die erste Hälfte dieser Bemerkung bezieht sich darauf, daß in dem vorhergehenden Absatze über das Wüstengeschlecht Jose der Galiläer die strenge Ansicht Eliezers mit einer neuen Deduktion (שם in Num. 14, 35 nach der Analogie vor שם, Deut. 21, 4 gedeutet) unterstützt; die zweite Hälfte sagt dasselbe von Gamliel aus in Bezug auf das Verhältniß seines Ausspruches zu dem vorhergehenden, der in dem Absatze selbst Akiba zugeeignet, in der Nachbemerkung aber Josua zugeeignet wird: wahrscheinlich hat ihn Akiba in J.'s Namen tradirt. (Anders versucht Schechter, S. 108, die Schlußbemerkung des Abschn. zu verstehen). Nun steht auch nichts der Annahme entgegen, daß der erste anonyme Satz Eliezer zugesprochen wird, wofür auch die Mischna spricht, in der E. (nach vorgenommener Umkehrung der Autoren) Vertreter der strengen Ansicht ist.

[1]) Sanh. 97 b f. S. darüber Jsr. Lévy in Revue des Études Juives XXXV, 282 ff.

[2]) Es ist oben, S. 96 f. gezeigt, welchen Werth E. auf die Buße legte.

[3]) Er setzt בשובה = בתשובה.

[4]) שתק ר' אליעזר. Jt J. Taan. 63 d (daraus Tanch. B. בחקתי 5 Ende) citirt E. für seinen Satz zunächst Jes. 30, 15. Auf die Frage J.'s, ob denn

E. im Monate Tischri stattfinden, was er aus Psalm 81, 4 beweist, während J. lehrt, nach Exod. 12, 43, daß, wie einst die Befreiung aus Aegypten, auch die große Erlösung in dem Frühlingsmonate geschehen werde [1]). Diese Controverse hängt mit der Stelle zusammen, welche E. dem Tischri, J. dem Nissan in der biblischen Chronologie zuweist, wovon im nächsten Abschnitte gesprochen werden soll. — Wie lange wird die Messiaszeit dauern? Das bildete ebenfalls eine Frage der agadischen Speculation, sie entstammte der Anschauung, daß nach dem Ende der messianischen Zeit die Auferstehung und das große Gericht über die Menschheit folgen sollen [2]). Wir haben verschiedene Versionen über die Antworten der Tannaiten auf diese Frage, zwei im babylonischen Talmud, zwei im palästinensischen Midrasch [3]). Auch die Ansichten Eliezer's und Josua's finden wir darunter, aber schwerlich in ihrer ursprünglichen Gestalt [4]). Eine andere

---

Israel, wenn es keine Buße thut, überhaupt nicht erlöst wird, antwortet E., die Buße würde von Gott dadurch herbeigeführt, daß er einen Herrscher, hart wie Haman, gegen Israel erstehen läßt (nach Jerem. 30, 7). Die folgenden Belegstellen für J.'s Ansicht: Jes. 52, 3, Jes. 60, 22 weist E. ab, steht aber, als ihm Dan. 12, 7 citirt wird, von weiterem Widerspruche ab: איסתלק ר' אליעזר. Der Gedanke, daß Gott über Israel einen harten Herrscher setze, den in anderer Form auch Gamliel ausgesprochen hat (s. oben S. 91), wird in einer andern Bar. des Babli (Sanh. 97 b) Josua zugeschrieben, der gegen die These E.'s als die seinige aufstellt: אם אין עושין תשובה אין נגאלין אלא הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן וישראל עושין תשובה ומחזירן למוטב. Lévi, (a. a. O.) beseitigt den Widerspruch zwischen dem Jeruschalmi und dieser andern Baraitha des Babli so, daß er annimmt, in dieser sei אלא irrthümlich aus der Abbreviatur א"ל ר"א (אמר לו ר' אליעזר) entstanden. S. auch die von Rabbinowicz (IX, 288) citirte Variante, in welcher E. allein als Autor genannt und der Name J.'s beseitigt ist.

[1]) Rosch Haschana 11 b, Mechiltha zu 12, 43 (16 b), s. Friedmann das.

[2]) Vgl. oben S. 111 den Satz E.'s über die Beobachtung des Sabbath.

[3]) Zwei Baraitha's in Sanh. 99 a, im Folgenden als B. I und B. II bezeichnet, Sch. tob zu Psalm 90 (S.) und Pesikta r. c. 1 Ende (P.).

[4]) Eine Vergleichung der angeführten Versionen ergiebt nachstehende Uebersicht: 40 Jahre hat in B. I und B. II Eliezer, jedoch in B. I de-

Quelle, älter als die angeführten [1]), berichtet von E. die Ansicht, 1
daß die Messiaszeit drei Generationen dauern werde, nach Psalm 72, 5. Er benutzt diese Ansicht, um den Schluß der göttlichen Drohung gegen Amalek, Exod. 17, 16, so zu erklären, daß sie mit den Worten „von Geschlecht zu Geschlecht" die Zeit des Messias bezeichne, aus der Amalek ausgeschlossen sein werde [2]). Er lehrte nämlich, daß zu der Zeit des Messias alle Völker der 1
Erde sich zum Judenthume hindrängen werden, nach Zephanja 3, 9: „Dann werde ich den Völkern eine reine Lippe wandeln, daß sie alle anrufen den Namen des Ewigen, ihm zu dienen

---

ducirt aus Psalm 95, 10 (vgl. dazu Beth Talmud I, 50), in B. II aus Deut. 8, 3 und Psalm 90, 15; in S. und P. hat die 40 J. mit der Deduction von B. II Akiba (vgl. Ag. d. pal. Am. III. 412, 5). — 60 J. hat in S. Jose, das ist der Galiläer (s. S. 141 Anm.), indem er Psalm 72, 5 דור דורים = drei דור = 60 J. setzt, das Geschlecht zu 20 Jahren gerechnet. In B. I hat diese Ansicht רבי, Jehuda I, (was aber vielleicht aus ר' יוסי = ר"י corrumpirt ist), doch so, daß nur שלשה דורות angegeben ist, nach Talk. zu Psalm 72 (auch in anderen handschr. Lesearten bei Rabbin. IX, 295) שנים שלשה דורות. — 70 J. hat in B. I Eleazar b. Azarja, nach Jes. 23, 15, in Talk. zu Psalm 72 irrthümlich ר"א בן ערך. — 365 J. hat Jehuda I in B. II, nach Jes. 63, 4; in P. ist daraus übertreibend 365.000 geworden und in S. anstatt der Anzahl der Tage eines Sonnenjahres die des Mondjahres, 354, gesetzt, sowie statt רבי: רבנן. — 400 J. (die auch das IV. Buch Ezra 7, 28 — s. Rosenthal Vier apokr. B., S. 64 — für die Messiaszeit angiebt) hat in B. II Dosa nach Gen. 15, 13 und Psalm 90, 15; in P. wird dies Eliezer zugeschrieben. — In S. und P. hat Dosa (tradirt von Berechja) nach Jes. 65, 22 600 J., wozu ein anderer Satz dieses Autors in Gen. r. c. 12 zu vergleichen. — Mit den Zahlen 1000 und 2000 wird in S. die Reihe eröffnet; die erste, nach Psalm 90, 4, hat Eliezer, die zweite, nach Psalm 90, 15, Josua. Auch P. bringt beide Ansichten neben einander, nur daß Eliezer als Sohn Jose's, des Galiläers bezeichnet wird.

[1]) Mech. zu Exod. 17, 16 (57 a): בדורו של משיח שהם ג' דורות שנאמר...

[2]) Sifrê hat zu Deut. 32, 7 שנות דור ודור (§ 310) dieselbe Erklärung anonym. Auffallend ist, daß מדור דור, von Josua und Eleazar aus Modiim als zwei Zeiten genommen, durch Eliezer mit drei Generationen erklärt wird. Es scheint, daß die Dreizahl nur durch die Beweisstelle Ps. 72, 5 veranlaßt ist, wo man דור דורים so erklärte (s. oben). Ursprünglich aber war wol die Ansicht E.'s, daß דור מדור zwei Generationen bedeute, ebenso wie

Schulter an Schulter[1])!" Nur Amalek wird von dieser Völkereinigung ausgeschlossen, wie das E. in der Paraphrase zu Exod. 17, 16 ausdrückt: „Einen Eid that der Heilige, gelobt sei er: Bei meiner Rechten, bei meinem Throne, von allen Völkern nehme ich Proselyten an, nur vom Geschlechte Amalek's nicht[2])!" Als geschichtlichen Beweis hierfür führt er das Beispiel Davids an, der (II. Sam. 1, 13) den Amalekiten nicht als Proselyten anerkannt habe. J. findet in Exod. 17, 16 den Vernichtungskampf gegen Amalek zur Messiaszeit angedeutet[3]), den E. aus den Worten herleitet: „ich werde vertilgen das Andenken Amaleks von unter dem Himmel" (v. 14). Zu denselben sieht er eine Parallele in Echa 3, 66: „Du wirst verfolgen im Zorne und sie vertilgen

---

דור דורים, was man eine aus [zwei] Generationen bestehende Zeit auffassen kann. Darauf weist auch die angeführte Lesart: שנים שלשה דורים hin. Damit würde aber auch die von B. I und B. II Eliezer beilegte Ansicht übereinstimmen; denn zwei Generationen — nach der obigen Voraussetzung zu zwanzig Jahren gerechnet — sind eben 40 Jahre, die man nachher nur anders deducirte. Daß die Deutung von Psalm 72, 5 E. gehört, dafür spricht auch der Umstand, daß er einen andern Vers (v. 16) dieses Psalmes ebenfalls messianisch deutet (Schir r. zu 1, 8). In Pesikta 29 a wird die Deutung E.'s zu מדר דר Jose, dem Galiläer zugeschrieben, daher die 60 Jahre Jose's in S. — Rosenthal (Vier ap. Bück. S. 65) identificirt die שלשה דורות in E.'s Deutung zu Exod. 17, 16, mit den שלש פורעניות E.'s in seiner Deutung zu Exod. 16, 25 (oben S. 112, Anm. 1). Aber das ist höchst willkürlich und auf die anderen oben angeführten Sätze, in denen mit dem Begriffe דור zu chronologischem Zwecke operirt wird, nicht anwendbar. Die mir von R. vorgeworfene „willkürliche Annahme eines Geschlechtsalters von 20 Jahren" ist in dem Texte selbst begründet, wenn sie auch allerdings ohne Analogie ist. Man kann übrigens דור in der Bed. von Zeitabschnitt, Epoche nehmen, was aber an dem Sinne der betreffenden Deutungen nichts ändert.

[1]) Aboda zara 24 a: כולן גרים גרורים הם לעתיד לבוא. Den Vers aus Zephanja hat nach einer andern Tradition erst der Amora Josef angewendet.

[2]) Pesikta 28 b תני בשם ר'אליעזר שבועה נשבע הקב"ה ואמר ימיני כסאי כסאי שאם יבואו גרים מכל או"ה אני מקבל אותם ומזרעו של עמלק איני מקבל אותם Ju Mech. z. St. (76 b) und Pesikta r. c. 12 mit Varianten.

[3]) Mech. ib. לכשישב הקב"ה על כסא מלכותו ותהיה ממלכתו באותה שעה

von unter dem Himmel Gottes" und glossirt sie in folgender Weise: Wann wird der Name Jener untergehen? Wenn der Götzendienst ausgerottet, wenn Gott einzig in der Welt und sein Reich für alle Ewigkeiten begründet sein wird; „dann wird ausziehen der Ewige und kämpfen gegen jene Völker" (Zach. 14, 3), „dann wird der Ewige König über die ganze Erde, an jenem Tage wird 1
der Ewige einer sein und sein Name einer [1])!" (V. 9). — Die Messiaszeit wird auch in einer halachischen Discussion zwischen E. und den anderen Gelehrten berührt. Eliezer erlaubte nämlich das Tragen der Waffen am Sabbath, weil sie einen Schmuck des Mannes bilden. Als ihn nun die Anderen fragten, warum dann die Waffen in der Messiaszeit abgeschafft würden (nach Jes. 2, 4), erwiederte er: „Weil sie damals überhaupt nicht mehr nötig sein würden, da (Jes. ebendas.) kein Volk mehr gegen das Andere das Schwert erheben wird und sie nicht mehr Krieg lernen werden [2])".

4. Exegetisches und Homiletisches.

Die Schriftauslegungen beider Art, sowol die den Text einfach erklärenden, als die durch Herbeiziehung und Hineinlegung fremden Inhaltes ihn homiletisch ausdeutenden und anwendenden, sind in den Controversen E.'s und J.'s vertreten: doch da es nicht immer angeht, sie der einen oder andern Art zuzuweisen, sollen dieselben nach der Reihenfolge der Bibelstellen, auf welche sie sich beziehen, ungeschieden vorgeführt werden.

Gen. 8, 22 will nach E. besagen, daß der natürliche Wechsel der Jahreszeiten, der auch während des Sündfluthjahres nicht aufgehört hatte, auch ferner nicht aufhören soll; J. sieht in dem Verse der Verheißung, daß dieser durch die Fluth unterbrochene Wechsel nie wieder aufhören werde [3]).

---

[1]) Mechiltha, ib. wo המורעי zu streichen ist, da dessen Deutung unmittelbar vorhergeht. Echa r. zu 3, 66 hat Varianten, auch in Bezug auf die Autoren.

[2]) Sabbath 63 a.

[3]) Gen. r. c. 25, c. 33 Ende, c. 34. Das palästinensische (Fragmenten-) Targum drückt durch den Zusatz בן כדון die letztere Meinung aus.

Gen. 37, 29. In den Worten „Reuben kehrte um" findet E. einen Hinweis auf die Buße, geistige Umkehr, der Reuben ob seiner Schuld sich hingab, während J. erklärt, Reuben sei von der Besorgung der häuslichen Geschäfte, die ihm als Aeltesten oblagen, zurückgekehrt [1]).

Gen. 40, 10. Den Traum des Mundschenken erklären Beide allegorisch [2]). Nach E. bedeutet der Weinstock die Welt (hier s. v. w. die Menschheit), die drei Reben daran sind Abraham, Isaak und Jakob, die Blüthen sind die Stammütter und die reifenden Trauben die Stämme Israels. J. wendete dagegen ein, daß im Traume nicht Vergangenes, sondern Zukünftiges gezeigt werde, und erklärt seinerseits, der Weinstock bedeute die Thora, die Lehre Israels, die drei Reben seien Moses, Aharon und Mirjam, die Blüthen das Sanhedrin, die Aeltesten Israels, und die Trauben die Gerechten eines jeden Zeitalters [3]).

Exod. 12, 11. Die „Eile", mit welcher das Mahl vor dem Auszuge zu genießen ist, bedeutet nach J. die Eile Israels, das von den Aegyptern gedrängt ward, nach Exod. 12, 39 [4]). E. findet darin die Andeutung, daß Gott selbst den Auszug beschleunigen werde, wofür er Hoh. 2, 8, wenn auch nicht als vollgiltigen Beweissatz, citirt [5]).

---

[1]) Gen. r. c. 84, Pesikta 159 a b. Das pal. Targum (Pseudo-Jonathan) hat E.'s Ansicht ausgedrückt. — Vgl. II, 219, 5.

[2]) S. oben S. 90.

[3]) Chullin 92 a. Die Paraphrase im pal. Targum combinirt zum Theile beide Deutungen.

[4]) Mech. z. St. (7 b). J.'s Erklärung bezieht sich auf eine anonym tradirte, wonach bloß die Eile Aegyptens gemeint sei. Diese Erklärung wird im Sifrê zu Deut. 16, 3 (§ 130) ausdrücklich gegen die J.'s vertheidigt, in der Bar. Berach. 9 a wird als ihr Autor Eleazar b. Azarja genannt und als Autor der Gegenansicht nicht J., sondern Akiba a. — In der Mech. zu Deut. 16, 3 (ed. Hoffmann, S. 15) ist statt J. sein Namensgenosse Josua b. Karcha genannt.

[5]) אם אין ראיה לדבר זכר לדבר. Die Ansicht E.'s, welche von Abba Chanin tradirt ist (ebenso in Mech. zu Deut. 16, 3) wird auch im pal. Targum zu Exod. 12, 11 wiedergegeben.

Exod. 13, 18. In den drei Worten: Weg, Wüste, Schilfmeer finden Beide die tieferen Zwecke des von Gott geheißenen Zuges durch die Wüste angedeutet, und zwar E. den Zweck der durch die Mühsalen des Weges (Psalm 102, 24), die Entbehrungen der Wüste (Deut. 8, 15) und die Gefahr am Schilfmeer (Psalm 106, 7) zu bewirkenden Zerknirschung, Läuterung und Prüfung Israels [1]), J. hingegen die göttlichen Wohlthaten, die Israel zu Theil werden sollen, den „Weg" der Lehre (Deut. 5, 30), die Kost der Wüste, das Manna (Deut. 8, 16), und die Wunder am Schilfmeere (Psalm 106, 21 f.) [2]).

Exod. 14, 2. E. giebt eine eigenthümliche Beschreibung der als ungeheuere Colosse gedachten Felsen, als die er פי החירות erklärt [3]), J. nur eine topographische Schilderung der Lage des eingeschlossenen Israel [4]).

Exod. 15, 22. J. nimmt die Worte „Moses ließ aufbrechen" wörtlich: Während sonst die Israeliten nur auf Befehl Gottes weiterzogen (Num. 9, 23), sei der Aufbruch hier nur von Moses befohlen worden. Nach E. unterschied sich in diesem Punkte auch der Aufbruch vom Schilfmeere nicht von den anderen; aber es soll mit den genannten Worten gesagt werden, daß Moses das Volk zum Wegziehen zwingen mußte. „Als sie die Leichen der Männer sahen, denen sie so harte Arbeiten verrichtet hatten, wie sie leblos am Ufer des Meeres dalagen, sagten sie: es ist wohl kein Mensch mehr in Aegypten geblieben, machen wir uns einen Götzen, der an unserer Spitze nach Aegypten ziehe [5])". Und sie begannen, wie aus Nechemja 9, 17 f. ersichtlich,

[1]) בדי ליגעם, כדי לצרפם, כדי לנסותם. S. oben S. 118, Anm. 4 und unten S. 145, Anm. 3.

[2]) Mech. z. St. (24 a).

[3]) S. Levy, Talm. Wört. II, 46 a, Brüll Jahrbücher, I, 148 f. Das paläst. Targum giebt E.'s Erklärung.

[4]) Mech. z. St. (25 b). Worum sich die Controverse eigentlich dreht ist nicht klar.

[5]) Der Schlußsatz ist Paraphrase zu Num. 14, 4.

ihr Vorhaben auch auszuführen[1]). In demselben Verse nimmt J. den Bericht „sie fanden kein Wasser" im eigentlichen Sinne[2]); E. aber findet es sonderbar, daß sie kein Wasser gefunden hätten, „da doch das Wasser unter ihren Füßen war und (nach Psalm 136, 6) die Erde auf dem Wasser schwimmt", darum sieht er in dem Nichtfinden eine göttliche Veranstaltung, um sie durch den Wassermangel zu zerknirschen[3]).

Exod. 16, 25. Das dreimal wiederholte היום in diesem Verse bietet Anlaß, den dreifachen Lohn der Sabbathbeobachtung angedeutet zu finden. E. erklärt als diesen Lohn die Rettung von drei Gerichtstagen der Zukunft[4]), J. die Verleihung der drei großen Festtage[5]).

Exod. 16, 32. „Die Geschlechter", für welche das Manna aufbewahrt werden soll, sind nach J. die ersten Generationen Israels, „die Väter", nach E. die Zeiten des Messias[6]).

Exod. 17, 1, 8. רפידים ist nach E. ein Ortsname[7]); nach J. ist es als Notarikon aufzulösen in רפיון ידים, Schlaffheit der Hände, weil die Hände Israels in Schlaffheit abgelassen hätten,

---

[1]) Mech. z. St. (44 b). Zwischen den Erkl. J.'s und E. ist eine dritte gebracht, ebenfalls überschrieben: ר' אליעזר אומר; doch muß man hier ergänzen המודעי, s. S. 126, und darf nicht mit Friedmann z. St. annehmen, daß zwei Versionen der Erklärung E.'s nebeneinander mitgetheilt werden.

[2]) כשמיעו oder במשמיעו. Eliezer antwortet auf die Frage, was רפידים bedeutet: במשמעו. Mech. zu 17, 8 (s. Anm. 7).

[3]) והלא המים תחת רגלי ישראל היו והארץ צפה על המים . . . הא מה ת״ל ולא מצאו מים כדי ליגען. S. vor. S. Anm. 1.

[4]) S. oben S. 112.

[5]) פסח ועצרת וסכות. So Mech. z. St. (50 b). Zu 16, 30 (51 a), wo die Controverse wiederholt ist: חג ניסן וחג סיון וחג תשרי. Die Feste findet J. auch angedeutet in Koh. 11, 2 und Psalm 139, 16. S. unten.

[6]) Mech. z. St. (51 b). E. erklärt demnach לדורותיכם, wie דור דור in Exod. 17, 16; s. S. 140.

[7]) רפידים שמה, Bechoroth 5 b (Sanh. 106 a). Unmittelbar vorher wird erzählt, Chanina habe Eliezer gefragt, was רפידים bedeutet, und er habe ihm diese Antwort ertheilt. Dieselbe Erzählung hat auch Mech. zu 17, 8 (53 b, für אליעזר lies אליעזר). Dieser Chanina ist wol Chanina b. Gamliel, über den s. unt. Cap. XIII, Absch. 19. Vgl. Schorr החלוץ VIII, 78

von der göttlichen Lehre [1]). Daher deutet auch J. in Exod. 17, 8 die Worte „Amalek kam" in dem Sinne, daß der Feind kam, um sie wegen ihrer Vernachlässigung der Lehre zu züchtigen; E. faßt sie anders auf: bisher waren die Angriffe Amaleks stets heimlich geschehen, dies Mal aber kam er öffentlich [2]). Gleiche Beziehung auf die Lehre findet J. in den Worten „von unter dem Himmel", Exod. 17, 14: Als Amalek kam, um Israel aus dem Schutze ihres Vaters im Himmel hervor zu verderben, da sagte Moses vor Gott: „O Herr der Welt, dieser Frevler kömmt, um deine Kinder zu vernichten; wer würde dann das Buch der Thora lesen, das du ihnen gegeben?[3])"

Exod. 18, 1. Was hatte Jethro gehört? Nach J. den Kampf 1
mit Amalek, der unmittelbar vorher erzählt ist, nach E. die Spaltung des Schilfmeeres, deren Kunde „von einem Ende der Welt bis zum andern drang" (nach Josua 5, 1 und 2, 9 f.)[4]).

---

[1]) שרופו עצמן מדברי תורה. So Mech. 5 b. In der Mech. l. l. wird diese Deutung nicht von Josua tradirt, sondern von Ungenannten: אחרים אומרים, und zwar lautet sie: אין רפידים אלא רפיון ידים לפי שריפו ישראל ידיהם מדברי תורה לכך בא שונא עליהם לפי שאין השונא בא אלא על רפיון ידים מן התורה. Zu 17, 1 heißt es kürzer und anonym (Mech. 52 a): לפי שפרשו ישראל מן התורה לכך בא שונא עליהם שאין הש' בא אלא על החטא ועל העברה. Aber die Mech. selbst bietet eine Bestätigung dafür, daß diese Deutung von Josua b. Chananja ist: seine Deutung zu 17, 8 (53 a) schließt wörtlich mit den eben angeführten Sätzen.

[2]) Mech. z. St. (53 a): לפי שכל הביאות שבא לא בא אלא במטמוניות אבל ביאה זו לא בא אלא בגילוי פנים.

[3]) Mech. z. St. (56 a). Die Deutung E.'s ist schon oben S. 141 mitgetheilt, ebenso die Controverse zu 17, 16. Alle diese an den Abschnitt von Amalek anknüpfenden Deutungen werden ins rechte Licht gesetzt, wenn man in dem verhaßten Namen des alten, untergegangenen Volkes ein agadisches Aequivalent für Rom erkennt, wie es nachher allgemein Edom wurde. — Die agadische Gleichung Amalek = Rom schimmert auch durch in der Bemerkung der Mech. zu Exod. 17, 12: אבל מלכות חייבת זו עושה מלחמה משחרית לערבית, wo „das sündige Reich", das ist Rom dem Amalek des Textes entspricht.

[4]) Mech. z. St. (56 b f.), Zebachim 116 a. Der Ausdruck בסוף העולם עד סופו, der im Babli fehlt, wird uns noch in dem Satze E.'s zu Deut. 34, 4 begegnen, wir sehen ihn auch in der, freilich apokryphen Deutung

Exod. 18, 6. „Er sagte dem Moses" bedeutet nach J.: Jethro schrieb ihm die nachstehenden Worte in einem Briefe. Nach E. aber ist nicht Jethro das Subjekt zu ויאמר, sondern Gott, der zu Moses sprach: „Ich", d. h. ich bin es, der die Welt in's Dasein rief, ich bin es, der nahebringt, aber nicht abweist, ich bin es, der ich Jethro mir nahe gebracht und ihn nicht abgewiesen habe; darum wenn ein Mensch zu dir kömmt, um sich zu bekehren, also um Gotteswillen kömmt, bringe auch du ihn näher und weise ihn nicht ab [1]).

Exod. 18, 9. In dem Ausdrucke „ob all des Guten" sah J. eine Hindeutung auf das Manna, E. auf den wunderbaren Brunnen der Wüste [2]).

Lev. 26, 18. Den auffallenden Ausdruck ואם עד אלה deutete E., als ob עד zu lesen wäre [3]), J. folgendermaßen: Daß Israel 154
nicht sage, die göttlichen Plagen seien erschöpft und er habe keine mehr über sie zu bringen, darum heißt es: wenn [ihr dennoch nicht gehorchet], so habe ich noch (עוד) andere als diese und ihnen gleiche über euch zu bringen [4]).

Eliezer's im 3. Capitel der Pirke R. E.: בבריותיו שברא מסוף העולם ועד סופו, sowie in der Jugendgeschichte E.'s (Gen. r. c. 42), wo Joch. b. Zakkai zu ihm sagt: כשם שהבאיש ריח פיך על התורה כך יהא ריח תלמודך הולך מסוף העולם עד סופו (in Aboth di R. N. c. 6 bloß בתורה und in כך יצא לך שם טוב Pirke R. E. c. 1: כך יעלה ריח חוקי התורה כפיך לשמים). Für unsere Stelle vgl. man noch j. Berach. 12 b, b. Chag. 12 a, wo von dem Lichte der Schöpfung gesagt wird: והיה אדם הראשון מביט בו מסוף העו' עד ס', ferner Nidda 30 b.

[1]) Mech. z. St. (58 a b). E. erklärt das אני ähnlich, wie ein Späterer (Gen. r. c. 65) das אנכי in Gen. 27, 19, als Rudiment eines Satzes. E.'s Erklärung stimmt nicht recht zu seiner Abneigung gegen die Proselyten (ob. S. 106). Vielleicht muß auch hier, wie zu Exod. 18, 9 (s. folgende Anm.) E.'s Erkl. Eleazar aus Modiim zugesprochen worden und umgekehrt.

[2]) Man muß in der Mech. z. St. (58 b) die dem El. aus Modiim zugeschriebene Erkl. auf E. übertragen und umgekehrt; denn die „sechs guten Gaben", die nach solcher Umkehrung der Autorangaben El. aus Mod. in Exod. 18, 9 angedeutet findet, figuriren in seiner Deutung zu Exod. 16. 25 und 16, 30.

[3]) S. oben S. 118, Anm. 3.

[4]) Sifrâ zu St., 111 d.

Num. 25, 1. Ueber שטים ist dieselbe Controverse wie über רפידים. Nach E. ist es ein Ortsname, nach J. bedeutet es Ort der „Thorheit" [1]).

Num. 25, 2. Das Verbum ותקראן wird als Ausdruck der Verführungskunst der Midjanitinnen erklärt, doch anders von J., als von E. [2]).

Deut. 3, 26. E. ויתעבר bed. „er wurde voll des Zornes" (עברה). J. Das Wort gehört zu עובר, Foetus. Es ist ein bildlicher Ausdruck, von einem Weibe, das wegen ihrer Leibesfrucht nicht sprechen kann [3]).

Deut. 34, 4. Nach E. sieht Moses das ganze Land mit eigenen Augen, denen Gott die Kraft gegeben hatte, „von einem Ende der Welt bis zum andern" zu schauen [4]). Nach J. war Gottes Finger der metator, Grenzabstecker, der Moses das ganze Land zeigte und ihm angab, wie weit das Gebiet der einzelnen Stämme gehe [5]).

Jes. 1, 18. Beide erklären כשנים als Plural von שנה, Jahr; nur vergleicht nach E. der Prophet die Zahl der Sünden Israels

---

[1]) Bechor. 5 b, Sanh. 106 a: שנתעסקו בדברי שטות. In Sifrê zu Num. (§ 131) anonym: בשטים במקום השטות.

[2]) Bechor. 5 b, Sanh. 106 a.

[3]) Sifrê zu St. (§ 29 Anf). Im Sifrê zu Num. (§ 135 Anf.) steht bloß E.'s Erklärung anonym. In Tanch. B. ואתחנן Append. 1 sind statt E. und J. Jehuda und Nechemia als die Vertreter der beiden Erklärungen genannt. (II, 157, 1). In Josua's Erklärung (כאשה שאינה יכולה לשוח מפני עוברה) bed. שוח viell. „sich bücken". Auch nach J. soll das Verbum ויתעבר den äußersten Unwillen bezeichnen.

[4]) נתן כח בעיניו של משה וראה מסוף הע' ועד סופו. So in Sifrê zu Num. 27, 12 (§ 136); in Sifrê zu Deut. 32, 49 (§ 338), wo man für E. setzen muß Josua und umgekehrt: משה בעצמו הוא ראה אותן כיצד נתן כח...

[5]) (כאצבעו היה מטטרון למשה. Var. אצבעו של הקב"ה נעשה מט' למשה והראהו את כל ארץ ישראל. So Sifrê zu Deut. (j. Sachs, Beiträge I, 108, unhaltbar ist Levy's Erklärung, Talm. Wört. III, 87 a). Die ursprüngliche Wortform ist מטטור. Vgl. Jelamdenu zu Deut. 2, 30 (Aruch Art. מטטר): אני מיטטור שלך. In Sifrê zu Num. lautet der Satz, als dessen Autor Akiba genannt wird: כניד הכתוב שהראהו המקום למשה את כל חדרי ארץ ישראל כשלחן ערוך. Vgl. unten, Cap. XII, Abschn. 5.

mit der Anzahl der Jahre, welche die Entfernung des Himmels von der Erde bezeichnen, nach J. mit der Anzahl der Jahre der Stammväter[1]).

Jes. 37, 36. Die wunderbare Vernichtung des Heeres Sancheribs findet E. geweissagt in der „großen Hand", Exod. 14, 31, J. in dem „Finger Gottes", Exod. 8, 15[5]).

Von den Psalmen lehrte E., daß alle Lieder und Hymnen, welche David im Buche der Psalmen verfaßte, auf seine eigenen persönlichen Angelegenheiten sich beziehen, während sie nach J. auf die Gesammtheit Bezug haben[3]).

Die Festpsalmen, (113—118), der sogenannte Hallel, wurden nach E. von Moses und Israel, als sie am Meere standen, angestimmt, nach J. von Josua und Israel, als ihnen die Könige Kanaans gegenüberstanden[4]).

Psalm 77, 21. Notarikon-Deutung des Wortes נהית [5]).

Psalm 139, 16. „Ihm gehört einer unter ihnen", nämlich den „Tagen, die geschaffen sind". In diesem einen, Gott gehörenden Tage sieht E. einen der großen Tage, an denen Gott Strafgericht hält, den Tag Sisera's, den Tag Sancheribs, den Tag Gog's und Magog's[6]); nach J. ist der eine Tag der unter den 365 Tagen des Jahres ganz besonders Gott geweihte, d. i. der Versöhnungstag[7]).

---

[1]) J. Sabb. 12 a unt. כשנים erklärte ebenso der Amora Jizchak jedoch sind ihm die Jahre die seit der Schöpfung verflossenen, b. Sabb. 89 b.

[2]) Sanh. 95 b. E. deutet den bestimmten Artikel in היד, J. das היא nach אצבע אלהים.

[3]) Pesach. 117 b. Die dritte, E. und J. combinirende Ansicht der anderen Gelehrten wird in Sch. tob zu Psalm 24 irrthümlich E. zugeschrieben, während die anderen gar nicht erwähnt werden.

[4]) Pesach ib.

[5]) S. unten Cap. IX, Abschn. 1.

[6]) S. oben S. 112 und 145.

[7]) Pesikta rabba c. 23 Anf., Jalk. z. St. In Tanch. B. בראשית wird in E.'s Erklärung hervorgehoben: der Tag der Erlösung aus Aegypten, der Tag des Durchganges durch das Schilfmeer, der Tag der Offenbarung am Sinai. In Tanna dibe Elijahu c. 1 Anf. anonym und erweitert. S. auch Ag. d. pal. Am. II, 220, 1.

Hiob 9, 24. „Die Erde ist in die Hand des Bösen gegeben". In dieser Behauptung sah E. eine arge Blasphemie Hiobs, der damit „die Schüssel ganz umstürzen", d. h. vom Glauben an Gottes Walten nichts übrig lassen wollte. J. entgegnete ihm, Hiob habe dabei den Satan im Auge gehabt [1]).

Hohelied 5, 11. Die Controverse zu diesem Satze ist in sehr entstellter Form tradirt [2]).

Koheleth 3, 16. E. „Am Orte des Rechtes, wo das große Sanhedrin saß und die Rechtssachen Israels entschied, „dort gab es maaßlose Strenge"; denn dort verhängten die Großen des Königs von Babel ihre Todesurtheile (Jerem. 39, 3). J. „Am Orte des Rechtes", wo die Leute ob der Sünde des goldenen Kalbes 3000 Mann aus dem Volke getödtet hatten (Exod. 32, 27), dort „gab es maaßlose Strenge", denn auch nachher schlug der Ewige das Volk" (V. 35) [3]).

Koheleth 11, 2. Die „Sieben" und die „Acht" bedeuten nach E. die sieben Tage der Woche und die acht Tage der Beschneidung [4]).

---

[1]) Baba bathra 16 a. J. hätte demnach רשע ebenso aufgefaßt, wie Targum zu Jesaia 11, 4 dasselbe Wort. — Josua tröstet J. b. Zakkai über den Verlust seines Sohnes mit dem Beispiele Hiobs. Ab. di R. Nathan, c. 14.

[2]) Lev. r. c. 19, Schir. r. z. St. Midr. Samuel c. 5. S Ag. d. pal. Am. III, 464, 747.

[3]) Lev. r. c. 4 Anf. Beide Deutungen schließen noch mit einer entsprechenden Deutung der Worte ומקום הצדק שמה הרשע, die „der heilige Geist" ausruft. Der Erkl. E.'s ist eingefügt, die Deutung des Ausdruckes שער התוך, die anderwärts S. b. Jochai zum Autor hat (II, 125, 2) und die Anwendung eines aramäischen Sprichwortes (s. darüber Monatsschrift, 1876 S. 238). In Koh. r. z. St. sind die beiden Deutungen E.'s und J.'s auseinandergerissen. Die E.'s hat die Einführung ר' יהושע בן לוי אומרים; die zweite: ר' יהושע פתר קרא במעשה העגל. Statt der ersten Einführung muß es heißen: ר' אליעזר ור' יהושע ר' אליעזר אומר. Die irrthümliche Angabe in Ag. d. pal. Am. I, 179, 7 habe ich ib. III, 198, 6 berichtigt, wo auch der Begriff von רשע = (maßlose Strenge) festgestellt ist.

[4]) Es soll damit die Wichtigkeit des Sabbaths und der Beschneidung betont werden (s. oben S. 111), wie das in der Version des Midrasch, die stark erweitert ist, deutlicher hervortritt. Hieronymus erwähnt diese Deu-

nach J. die sieben Tage des Pesachfestes und die acht Tage des Herbstfestes [1]).

Koh. 11, 6. In diesem Verse räth Koheleth, nach E., die Spätsaat ebensowenig als die Frühsaat zu vernachlässigen, da der Landwirth nicht wissen könne, welche geräth [2]); nach J. enthält der Satz die Mahnung, auch im Alter noch ein Weib zu nehmen, denn vielleicht sind gerade die Kinder der spätern Ehe bestimmt, erhalten zu bleiben. Nach einer andern Version empfiehlt der Satz nach J., sowol am Morgen, wie am Abend Wohlthaten zu üben [3]).

Esther 5, 4. Wozu lud Esther Haman zu Gaste [4])? Nach E., um ihm desto sicherer die Schlinge zu legen (Psalm 69, 23); nach J., um dem Feinde „glühende Kohlen auf's Haupt zu scharren" (Prov. 25, 21 f) [5]).

Eine mehrere Stellen der heiligen Schrift berührende Controverse betrifft die Frage, wann man den Gottesnamen [6]) als profan, d. h. auf falsche Gottheiten sich beziehend, erklären müsse [7]). E. behauptete, daß die Gottesnamen, die im Abschnitt

---

tung (Quaestiones zu Koh. 11, 2): Hebraei ita hunc locum intelligunt: et sabbatum et circumcisionem serva. (s. Brüll's Jahrbücher I, 236).

[1]) Erubin 40 b; Pesikta 192 a, Koh. r. z. St.

[2]) Gen. r. c. 61; Koh. r. z. St. In Aboth di R. Nathan c. 3 wird diese Erklärung, welche an die Jugendbeschäftigung E.'s erinnert, einem spätern Tannaiten, Dosithai b. Jannai, in veränderter Form, zugeschrieben.

[3]) Beide Erklärungen im Namen J.'s hat Aboth di R. N. l. l., die erstere allein die Bar. Jebam. 62 b und Koh. r., die zweite allein Gen. r. Von der letztgenannten Quelle wird die erste Erkl. Samuel b. Nachman (Tradent Dosithai) zugeschrieben, in derselben Form, in welcher sie Koh. r. nochmals im Namen Nathans hat; Midr. Mischle zu 28, 27 hat die zweite Erkl. anonym, Tanchuma, sonst mit Gen. r. übereinstimmend, die erste im Namen von ר' יוסי. In Tanch. B. חיי 8 ist E.'s Namen und Erklärung nicht erwähnt, von J. die zweite allein gebracht.

[4]) S. oben S. 90.

[5]) Megilla 12 b.

[6]) Vgl. oben S. 116, Anm. 3.

[7]) Schebuoth 35 b, Mas. Sofrim 4, 7.

von Naboth (I Könige 21, 10, 13) vorkommen, heilig, die im Abschnitt von Micha (Richter c. 17 f.) vorkommenden zum Theil heilig zum Theil profan seien. Auch die Gottesnamen im Abschnitte von Gibea (Richter c. 19 f.) sind nach E. profan; der Gegenansicht J.'s hält E. entgegen, ob denn Gott etwas zusichere und nicht erfülle (Richter 20, 23). J. erklärt, daß die Schuld an den Israeliten gelegen sei.

Eine andere principielle Controverse ist chronologischer Natur[1]). E. giebt bei der nähern Datirung einiger biblischer Ereignisse dem Herbstmonate, J. dem Frühlingsmonate den Vorzug. Den Knotenpunkt dieser Controverse scheint die Erklärung von Gen. 7, 11 zu bilden, wo E. den zweiten Monat, an dessen 17. Tage die Sündfluth begann, für den Marcheschwan nimmt, J. für den Ijjar[2]). Der erste Monat, nach welchem die Genesis rechnet, in welchen also auch die Weltschöpfung gesetzt werden muß, ist demzufolge nach E. der Tischri, nach J. der Nissan. Doch begründeten sie ihre Meinungen darüber auch besonders, E. mit Gen. 1, 11, J. mit dem darauf folgenden Verse. „Welches ist der Monat, sagt E., in dem die Erde Gräser hervorsprießen läßt und die Bäume mit Früchten bedeckt sind? Das ist der Tischri"[3]). Für diesen spreche überdies Gen. 2, 6, da der an dieser Stelle erwähnte befruchtende Regen kein anderer als der Herbstregen ist[4]). J. setzt ihm entgegen: „Welches ist der Monat, in dem die Erde mit Gräsern bedeckt ist und die

[1]) Rosch Haschana 10 b f.

[2]) Ueber die Begründung ihrer Ansichten s. die Commentare. Die Controverse zu Gen. 7, 11 hat auch Seder Olam c. 3.

[3]) Vgl. damit das bei Lagarde, Mittheilungen IV, 276 aus des Theophilus, Bischofs von Caesarea (Ende des 2. Jhdts) Disputation mit den Bischöfen citirte Gesprächsstück: Th. Quod tempus credimus primum in mundo factum? Ep. Vernum. Th. Probate quod dicitis. Ep. Dicente scriptura Germinet terra herbam... haec enim verno tempore videmus fieri. Th. Verum est.

[4]) E.'s Ansicht hat die Pesitta 150 a und Lev. r. c. 29 Anf. in anderer Form: תני ר' אליעזר בכ"ה באלול נברא העולם. Danach wäre bloß der Mensch am 1. Tischri geschaffen.

Bäume ihre Früchte hervortreiben? Das ist der Nissan". Dafür sei auch anzuführen, daß in diesem Monate sich die Thiere paaren[1]). Daß die Patriarchen im Tischri geboren sind, beweist E. aus I Kön. 8, 2, wo dieser Monat ירח האתנים heißt, d. i. der Monat, in welchem die „Mächtigen" der Welt geboren wurden[2]). J. bringt einen ähnlichen Beweis für Nissan aus I Kön. 6, 1[3]). — Sowohl E. als J. nehmen an, daß die Lebensjahre der Patriarchen volle Jahre waren[4]), daß sie also nach E. im Tischri, nach J. im Nissan starben, In Bezug auf den Patriarchen Isaak schließt sich E. der Meinung J.'s an, daß er im Nissan geboren sei; ebenso stimmen sie darin überein, daß die Erhörung Sara's, Rachel's und Channa's am 1. Tischri, dem Neujahrstage geschah, daß Joseph am Neujahrstage den Kerker verließ und daß auch die Frohnarbeiten Israels in Aegypten an diesem Tage aufhörten[5]). Daß die Controverse auch auf die Zeitbestimmung der künftigen Erlösung ausgedehnt wurde, war schon oben berührt[6]).

5. Pseudepigraphisches.

In dem als späte Compilation leicht zu erkennenden Midrasch zu den Proverbien sind sechs Gespräche zwischen E. und J. mitgetheilt[7]), welche als fingirt schon der Umstand kennzeich-

---

[1]) Dazu wird Psalm 65, 14 citirt, mit einer Erklärung, die nach Gen. r. c. 13 Josua b. Levi angehört.

[2]) Zu איתני עולם vgl. S. 128, Anm. 6. In analoger Weise erklärt Rab איתן האזרחי (I Kön. 5, 11) für identisch mit Abraham, Baba bathra 15 a. S. auch Ag. d. pal. Am. I, 19, 2.

[3]) חדש זיו חדש שנולדו בו זיותני עולם. Die Deduction ist nicht ganz genau, da זיו der zweite Monat ist. S. Tossafoth, R. H. 2 b. s. v. בחדש זיו.

[4]) Bewiesen von den Lebensjahren Moses', nach Deut. 31, 2. Vgl. Tos. Sota 11, 7.

[5]) S. die exegetische Begründung für diese Sätze R. H. 11 a.

[6]) S. oben S. 139.

[7]) Zu 2, 7; 5, 4; 6, 6; 10, 2; 11, 21; 19, 1; Zunz (Gottesd. Vorträge 269, Anm. d) giebt nur fünf Fälle an. Jalkut läßt die Gespräche zu 2, 7 und 19, 1 ganz unberücksichtigt, von den übrigen behält er nur

net, daß Eliezer der Fragende ist und Josua als sein Lehrer erscheint [1]) und in seinen Antworten die Anrede „mein Sohn" gebraucht. Indessen ist es möglich, daß diesen Gesprächen auch echte Tradition zu Grunde liegt, wie das z. B. noch in dem zu 19, 1 nachweisbar ist, welches offenbar die oben erwähnte Controverse über die ewige Seligkeit der Heiden, wenn auch in verzerrter Gestalt, reflectirt [2]). Die Fragen E.'s beginnen: Was bedeutet dieser Vers, wovon spricht diese Schriftstelle, erkläre mir diesen Vers [3]). — Außer diesen Gesprächen lesen wir im Midrasch Mischle noch Controversen zwischen E. und J.: über Prov. 22, 6, [4])

---

ganz oder theilweise den Inhalt, die dialogische Einkleidung sowie die Namen von E. und J. weglassend. Das ist sicher in der Absicht geschehen, um die ungeschichtliche Rolle, welche die beiden Tannaiten in diesen Gesprächen haben, zu beseitigen. Zu 5, 4 ist merkwürdigerweise die Einleitung der Antwort: אמר ליה בני geblieben, aus Versehen, oder absichtlich, um das בני des Textes (5, 1) zu wiederholen.

[1]) Nicht, wie Zunz a. a. O. angiebt, als sein Schüler, was übrigens ebenso anachronistisch wäre.

[2]) „E. Was soll man thun, um vom Gerichte der Hölle befreit zu werden? J. Man gehe hin und beschäftige sich mit guten Handlungen! E. Können sich dann nicht auch die Heiden durch Ausübung der Gebote und guter Handlungen von der Hölle befreien? J. Die Thora ist nicht für die Todten gegeben! Soll ich dir sagen, woher ich meine Ansicht herleite? E. Sage es mir. J. Einmal trug ich im Lehrhause vor und deutete Prov. 19, 1 in folgender Weise: Jeder, der vor seinem Schöpfer in Tadellosigkeit wandelt in dieser Welt, wird dereinst vom Gerichte der Hölle gerettet werden". Dazu Noach (Gen. 6, 9) und Abraham (17, 1) als Beispiele. — Die Deduktion ist nicht klar, vielleicht wird טוב רש, gedeutet, als ob es bedeutete: טוב יירש, wol mit Anlehnung an Prov. 28, 10: ותמימים ינחלו טוב.

[3]) פרש לי (zu 10, 2), מקרא זה במה הוא מדבר (zu 2, 7), פסוק זה מהו (zu 6, 6).

[4]) S. Buber's Ausgabe (S. 91). E. sagt: אם חנכת בנך עד שהוא נער בדברי תורה הוא מתגדל בהם והולך. J. spricht keine gegentheilige Meinung aus, sondern bekräftigt den von E. ausgedrückten Gedanken in aramäischer spruchartiger Form mit zwei Beispielen: von der jungen Kuh, die zum Pflügen angehalten, und der Weinrebe, die gebogen wird.

über den Wein[1]) und über den Sitz der Weisheit[2]). — Midrasch Mischle enthält auch Aussprüche E.'s: zu 9, 12[3]) und zu 13, 24[4]). Endlich wird auch eine Frage der Schüler J.'s an ihren Lehrer mitgetheilt[5]), welche ähnlich zu betrachten ist, wie die apokryphen Fragen der Schüler Eliezers[6]).

VIII.

Josua b. Chananja.

Wir würden nur vielfach Dargestelltes wiederholen müssen, wenn wir dieses Capitel mit einem Umrisse des Lebens Josua's und einer allgemeinen Charakteristik seiner Persönlichkeit einleiten
51 wollten. Was die letztere betrifft, werden die im ersten der folgenden Abschnitte gesammelten Sentenzen und bezeichnenden Aussprüche die Lebensansicht und Weisheit des hervorragenden Mannes zur Genüge hervortreten lassen. Die Wirksamkeit seines Lebens und sein friedenstiftender und versöhnender Einfluß hat das schönste Lob erhalten in den Worten, die in einer schon erwähnten Würdigung der großen Männer jener Zeit zu lesen sind: „Seit

---

[1]) Zu 23, 29: ולמי הוא ערב ר״א אומר למי שהוא שותה כדי צרכו ר״י אומר לז׳ן. S. Jalkut z. St.

[2]) Zu 1, 1 (mit Bezug auf Hiob 28, 12). E. nennt als Sitz der Weisheit den Kopf, J. das Herz. Citirt in Samuel Masnût's Hiobcommentar z. St. (ed. Buber, S. 87; s. ib. Einl. S. XIII).

[3]) Eingeleitet mit ר׳ אליעזר היה דורש.

[4]) כמלך שהקב״ה אוהב את ישראל הוא מיסרן בעולם הזה בשעבוד מלכיות. Vgl. oben, S. 138, A. 4.

[5]) Zu 6, 5: שאלו תלמידיו את ר׳ יהושע איזו היא גדולה א״ל תשובה ג׳ כן הצדקה. Eine Variante (s. Bubers Edition) hat ר׳ עקיבא statt ר׳ יהושע.

[6]) Das Fragment aus der angeblichen Mechiltha zum Abschnitte שכיות, in Friedmanns Mechiltha-Ausgabe, Anhang p. 119 b, giebt auch eine Controverse zwischen E. und J. über die Frage, warum Gott sich im Dornbusche offenbarte. Doch sind diese wie die anderen Angaben dieses wahrscheinlich apokryphen Fragments ebenfalls als erdichtet zu betrachten.

Josua gestorben, hat guter Rath in Israel aufgehört[1])". Dieser gute Rath, der Josua nachgerühmt wird, zeigte sich namentlich bei der Zurückweisung feindseliger Angriffe von Heiden und Judenchristen auf Israel und seine Lehre. Als er auf dem Todtenbette lag, da klagten die andern Gelehrten: „Wie werden wir uns der Ungläubigen erwehren können?" J. tröstete sie mit den Worten des Propheten, die er sinnig umdeutete (Jerem. 49, 7): Wenn Rath abhanden gekommen den Kindern (Gottes, d. i. Israel), dann ist auch Jener (der Feinde) Weisheit verdorben[2]). 1
Seiner Religionsgespräche, besonders mit Kaiser Hadrian, ist eine beträchtliche Zahl erhalten; sie verdienen nebst anderen Gesprächen, in denen J. seinen klugen Geist bewährt, in der Darstellung seiner Agada einen besondern Paragraphen. Vorher sollen seine Aussprüche über das Studium der Lehre beleuchtet werden; zum Schlusse folge die Sammlung jener Schriftauslegungen, in denen er nicht als Gegner des Eliezer b.

---

[1]) Der Satz lautet in der Tosefta, nach Cod. Erfurt (Sota 15, 3): משמת ר' יהושע בטלו אנשי עצה ומחשבה, nach den Ausgaben und dem Wiener Codex: בטלו אנשי עצה ופסקה מחשבה מישראל...; in der Baraitha des Jeruschalmi, Sota Ende: פסקו עצות טובות ומחשבות טובות מישראל..., in der Baraitha des Babli (Sota Ende) בטלה עצה ומחשבה...; endlich in der Mischna der Mischnaeditionen und des jerusalemischen Talmud (in der des babylonischen fehlt der Passus ganz): פסקה טיבה מן העולם. Man muß in der letzterwähnten Version vor טובה das Subst. עצה ergänzen und מן העולם als מישראל vertretend ansehen. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß in der palästinensischen Version der in Rede stehenden Baraitha (sowie in der Mischna des Jer.) für Aufhören das Verbum פסק angewendet wird, in der babylonischen (auch in der Tosefta) dafür בטל gesetzt wird. פסק war in Babylonien nicht geläufig. Das sieht man auch aus dem Targum der Babylonier (Onkelos), welches für פסק des palästinensischen Targum ein anderes Verbum setzt, so Gen. 8, 22 (Textwort וישבתו), jer. Targ. פסקין, bab. T. יבטלון (j. Z. d. D. M. G. Bd. XXVIII, S. 68); Gen. 11, 8 (Text ויחדלו), jer. T. ופסקו bab. T. ומנעו; das hebr. Verbum כלה aufhören, beendigen wird im jer. Targ. mit פסק, im bab. mit שיצי wiedergegeben, z. B. Gen. 17, 22; 18, 33; 24, 15, 19, 45.

[2]) Chagiga 5 b. Dem Bibelsatze אבדה עצה מבנים ist vielleicht der Satz פסקה עצה מישראל (s. vor. Anm.) nachgebildet.

Hyrkanos oder Eleazar's aus Modiim erscheint. Die Controversen mit dem Ersteren hat das vorhergehende Capitel behandelt, die mit den Modiiten wird das nächstfolgende Capitel bringen.

1. Sentenzen. Charakteristische Worte.

Josua's Wahlspruch war: Scheelsucht (böses Auge), Leidenschaft (böser Trieb) und Menschenhaß bringen den Menschen aus der Welt[1]). Nächst der Mäßigung empfiehlt er in diesem Spruch vor Allem ein freundliches Verhältniß zu den Mitmenschen; und auf dieses weist auch seine Antwort auf die Frage Jochanan b. Zakkai's hin, welches die beste Norm einer rechten Lebensführung sei. In einem guten Gefährten findet sie Josua, das zu meidende Gegentheil in einem bösen Gefährten[2]). Lehrte er in jenem Wahlspruche, was das Lebensglück des Einzelnen untergräbt, so nennt er in einer andern Sentenz die gefährlichsten Feinde der allgemeinen Wohlfahrt[3]); es sind die Frommen, die dadurch, daß sie es zu unrechter Zeit sind, als Thoren erscheinen[4]), die Frevler, welche schlauer Weise ihre

---

[1]) Aboth 2, 11 (mit alten Erläuterungen in Ab. di R. Nathan c. 16). עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות כוציאין את האדם מן העולם. Der Satz ist ebenso eingekleidet, wie der Wahlspruch eines Zeitgenossen J.'s, zu dem er in naher Beziehung stand (M. Rosch Haschana 2, 8 f.), Dosa b. Harkinas, der als Mann von reicher und vornehmer Herkunft vor den Gefahren der Ueppigkeit und des Müßigganges warnt (Aboth 3, 10): שינה של שחרית ויין של צהרים ושיחת ילדים וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ מוציאין את האדם מן העולם.

[2]) Aboth 2, 9: חבר רע חבר טוב. Vielleicht meint er den speciellen Sinn von חבר Studiengefährte, Mitschüler.

[3]) M. Sota 3, 4: חסיד שוטה ורשע ערום ואשה פרושה וכוכות (Jer. כוכת) פרושים הרי אלו מבלי עולם.

[4]) Was חסיד שוטה sei, wird im bab. Talmud (Sota 21 b) mit dem Beispiele eines Menschen erläutert, der eine Frau im Strome untersinken sieht und sie deshalb nicht retten will, weil es unschicklich sei, ein Weib anzusehen. Der jerusalemische Talmud (Sota 19 a), der auch andere Beispiele bringt, hat dafür: wer ein Kind im Strome untergehen sieht und ihm nicht eher zu Hilfe eilt, als er die Phylakterien abgelegt hat.

Schlechtigkeit verbergen [1]), die Frauen, welche überfromm sich geberden [2]) und endlich der Schaden am Pharisäerthum, die heuchlerischen Scheinheiligen [3]).

Wie in diesem Spruche die Scheinheiligkeit, so bekämpfte J. auch den aus edlerem Grunde erwachsenen Asketismus. Nach der Zerstörung Jerusalems gab es Viele, die in ihrer Trauer des Genusses von Fleisch und Wein sich enthalten wollten, da der Altar, auf dem man sonst Opfer und Weinlibationen darbrachte, zerstört sei. Da stellte ihnen J. vor, daß sie dann auch keine Feigen oder Trauben essen dürften, nachdem keine Erstlinge mehr dargebracht würden, ja auch den Genuß von 1

---

[1]) Ueber רשע ערום bringt der bab. Talmud drei Ansichten von palästinensischen Amoräern (Chanina, Jochanan und Abahu) und drei von babylonischen (Schescheth, Huna, Abaji); der jerus. Talmud kennt bloß die Erklärung Huna's: „wer für sich selbst in erleichterndem, für Andere in erschwerendem Sinne entscheidet". — Vielleicht geißelt Josua mit diesem Ausdrucke die weiter unten, S. 162, erwähnte Art von Vergehungen.

[2]) אשה פרושה. Der bab. Talmud bringt zur Erklärung hiefür eine Baraitha, in der von der בתולה ציילנית (Jer. hat צייתנית die Fasterin), der Vielbeterin ausgesagt wird, sie gehöre zu den מבלי עולם „den Verderbern der Welt". Der jerusalemische Talmud hingegen exemplificirt den Ausdruck mit einer bibelkundigen Frau, welche sich hinsetzt und über gewisse Stellen der heiligen Schrift, wie Gen. 30, 16, leichtfertig spottet. Es ist jene Leichtfertigkeit gemeint, wegen welcher Eliezer das Unterweisen der Töchter in der Lehre verbietet (s. oben S. 100) und von der J. selbst im Anschlusse daran sagt (M. Sota ib.): רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות. Wie dieses ungünstige Urtheil über die Frau gemeint sei, zeigt seine Anwendung durch Abaji, b. Kethub 62 b. Es beweist, daß J. unter אשה פרושה eine äußerlich asketische Frau versteht, bei der sich aber unter dem Scheine der Frömmigkeit Leichtsinn birgt. Geiger, Ozar nechmad II, 100, citirt eine alte Lesart פרוצה für פרושה. Dukes, Ben Chan. IV, 229, will unter א' פר' eine von ihrem Manne getrennt lebende Frau zu verstehen.

[3]) מכת פרושים. Diesen Ausdruck illustrirt Babli mit der Aufzählung von verschiedenen Classen Scheinheiliger, Auswüchsen des Pharisäerthums, Jeruschalmi mit zwei Vorfällen aus dem Leben des Patriarchen Jehuda I. und des Amora Eleazar, bei welchen diese Weisen den Ausdruck auf listige, den Schein der Gesetzlichkeit wahrende, aber das Gesetz umgehende Rathschläge anwendeten; diese Rathschläge sind aber dieselben, welche Chanina und Jochanan zu רשע ערום anführen.

Brot und Wasser sich versagen müßten, da das Fest des Wassergießens [1]) aufgehört habe und das Schaubrot sowie die zwei Brote des Erstlingsfestes nicht mehr in's Heiligthum gebracht werden [2]). Als sie, durch diese Argumente in Verwirrung gebracht, schwiegen, fuhr er fort: Ganz von der Trauer abzulassen ist es uns eben so unmöglich, als übermäßig zu trauern, darum genüge die wehmütige Erinnerung [3]); man tünche sein Haus, aber lasse eine kleine Stelle ungetüncht, zur Erinnerung an Jerusalem; man rüste Alles, was zur Mahlzeit gehört, aber lasse eine geringe Lücke in der Vorbereitung, zur Erinnerung an Jerusalem; die Frau schmücke sich wie bisher, nur etwas Geringes lasse sie weg von ihrem Schmucke, zur Erinnerung an Jerusalem [4])! — Ein anderer Fall, in dem Josua mit seiner Beredsamkeit übereifrige Skrupulosität besiegte, wird aus der Zeit berichtet, in welcher zu Beginn der Regierungszeit Hadrians der Bau des Heiligthums

---

[1]) Eine Schilderung dieses Festes von Josua b. Chan. lesen wir j. Sukka 55 b.

[2]) Tosefta Sota Ende; mit Varianten, besonders mit künstlicherer, aber nicht ursprünglicher Ordnung des Dialogs in b. Baba bathra 60 b.

[3]) שלא להתאבל כל עיקר אי אפשר ועוד להתאבל יותר מדאי אי אפשר אלא כך אמרו חכמים. So Tosefta; Babli (und nach ihm auch der Erfurter Cod. der Tos.) setzt nach dem ersten אי אפשר hinzu die Worte שכבר נגזרה גזרה „nachdem einmal das göttliche Verhängniß ergangen ist". Nach dem zweiten אי אפשר folgt im Babli die Begründung: שאין גוזרין גזרה על הצבור אא"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה, mit der Deduktion dieses Grundsatzes aus Malachi 3, 9. Indessen wird dieser Grundsatz ausdrücklich zwei Tannaiten der nachbetharischen Zeit, Simon b. Gamliel und Eleazar b. Zadok zugeschrieben, während die Deduktion dem Amora Abba b. Ahaba gehört (Aboda zara 36 a, Hor. 3 b). Man muß daher annehmen, daß er, wie auch aus der Tosefta ersichtlich, nicht zur Rede Josua's gehört, sondern nachträglich hier eingeführt wurde, wie auch in der andern Baraitha, welche von Ismael Aehnliches berichtet, wie die erste von Josua (Baba bathra ib.). Grätz, IV², 426, führt daher mit Unrecht den fraglichen Satz als J.'s „Grundsatz" an.

[4]) Die Einführung כך אמרו חכמים zu Beginn dieser drei Lehrsätze, welche zum Theil auch Tos. Baba bathra c. 2 Ende zu lesen sind, scheint nicht ursprünglicher Bestandtheil der Rede J.'s zu sein, da er jene Lehrsätze wohl selbst aufstellte.

gestattet worden war[1]). Da hätte man, wie Simon b. Azzai berichtet[2]), in der zum Holzbewahren dienenden Tempelkammer Menschengebeine gefunden und die Weisen wollten deshalb Jerusalem für unrein erklären. Da erhob sich Josua und sagte: „Wäre es keine Schmach und Schande für uns, wenn wir die Stadt unserer Väter für unrein erklärten? Wo sind denn die Todten der Sündfluth, wo die durch Nebukadnezzar Erschlagenen, wo die seit dem letzten Kriege Gefallenen[3])?" Als der kurze Traum der Wiederherstellung des Heiligthums zu Ende war, und das Volk wegen der Zurücknahme der Erlaubniß sich offen zu empören drohte, da war es wieder der greise Josua, der die Aufregung beschwichtigte, in einer Rede, welcher er eine äsopische Fabel[4]) zu Grunde legte und in der er dem Volke zu Herzen führte, daß sie froh sein dürften, mit heiler Haut aus der Berührung mit dem herrschenden Volke hervorgegangen zu sein[5]). — Auch in gewöhnlichen Discussionen liebte Josua den gehobenen, rhetorischen Ausdruck: „O, wer könnte den Grabesstaub von deinen Augen heben, Jochanan b. Zakkai!" So sagte er zweimal, als er Ansichten aussprechen hörte, deren Gegentheil sein Meister gelehrt hatte[6]). „Ich schäme mich ob euerer Worte, o Haus Scham-

---

[1]) Grätz IV² 138 f. 442 ff. Derenbourg 414 f.

[2]) Tos. Edujoth 3, 3. In b. Zebachim 113 a citirt von Jochanan, doch ohne Nennung des Tradenten Ben Azzai. Dieser fand wol bei dieser Gelegenheit die genealogische Rolle, die oben (S. 62) erwähnt wurde.

[3]) Die Mischna hat von diesem Berichte nur einen kleinen Rest erhalten, Edujoth 8, 5. S. R. A. b. D.'s Commentar z. St.

[4]) Es ist die Fabel Λύκος καὶ γέγαρος (Nr. 94). S. Litteraturblatt des Orients IX, 203.

[5]) Gen. r. c. 64 Ende. S. Grätz IV², 142, 442. Vgl. Ag. d. pal. Am. III, 470, 5.

[6]) מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי. M. Sota 5, 2 und 5 (vgl. oben S. 61). Später gebrauchte Jehuda b. Pedaja (Neffe Bar Kappara's) denselben Ausdruck mit Beziehung auf Adam (Lev. r. c. 25, Gen. r. c. 21), und Jochanan schreibt als Spruch, mit dem die Gräber eines Friedhofes zu begrüßen seien, vor: היודע מספרכם הוא יעורר אתכם הוא יגלה את העפר מעל עיניכם, j. Berach. 13 d unt. — Vgl. zur Redensart Z. D. M. G. XLIII, 614.

mais". So sagte er zur Mißbilligung einer schammaitischen Ansicht[1]; doch als ihm ein Anhänger dieser Schule bewies, daß er Unrecht habe, bat er den unehrerbietigen Ausdruck den hingeschiedenen Meistern der Schule mit den Worten ab: „Ich stimme euch zu, Gebeine des Hauses Schammai's[2]!" — Als er von Gamliel die Aufforderung erhielt, sich seiner Autorität zu
57 beugen, sagte er zu dem die Botschaft überbringenden Akiba: „Es wäre mir lieber, daß ich auf der Bahre hingestreckt läge, als daß mir Gamliel Solches entbieten läßt[3])". Als Gamliel ihn in seiner Wohnung aufsucht, um sich mit ihm auszusöhnen und sich eine scherzhafte Bemerkung über Josua's schwärzendes Handwerk — er war Köhler, oder nach Anderen Schmied — erlaubt, ruft J. aus: „Wehe der Zeit, deren Leiter du bist und wehe dem Schiffe, dessen Steuermann du bist, daß du nicht die Mühsal der Weisenjünger kennst, nicht weißt, wovon sie sich er-

---

[1]) בושתי מדבריכם בית שמאי. Tos. Ahiloth c. 5 Ende, Chag. 22 b.

[2]) נעניתי לכם עצמות בית שמאי. Tosefta hat für נעניתי: נמתי. Doch ist der Ausdruck gesichert durch die Erzählung in Joma 22 b, wo Rachman b. Jizchak eine ehrenrührige Aeußerung über König Saul diesem mit den Worten abbittet: נעניתי לכם עצמות שאול בן קיש. Gamliel leistet Josua b. Chananja mit den Worten Abbitte: נעניתי לך מחול לי (Berach. 28 a, vgl. j. Taan. 67 d) und ebenso Simon b. Eleazar (oder E. b. S.) einem Manne, den er gekränkt hatte (Taanith 20 b, Aboth di R. Nathan c. 41); bloß נעניתי לך wendet, einem abgewiesenen Armen gegenüber, Raba an (Kethuboth 67 b). Der Ausdruck נענה לי für zustimmen, erhören findet sich im biblischen Sprachgebrauch nur bei Ezechiel (14, 4, 7); vielleicht bedeutet er aber die Selbstdemüthigung (vgl. Exod. 10, 3 Jes. 53, 7), wobei jedoch das ל weniger passend wäre. — In Chag. 22 b hat die Apostrophe der „Gebeine" die Erweiterung veranlaßt, daß J. sich auf die Gräber der Schammaiten hingestreckt habe und dort jene Worte sprach. — In der Bar. Nidda 16 b wird berichtet, wie J. eine erschwerende Ansicht der Schule Schammais billigt und auf die Klage der Schüler: רבי הארכת עלינו antwortet: כוטב שאאריך עליכם בעולם הזה כדי שיאריכו ימיכם לעולם הבא.

[3]) נוח היה לי מוטל על המטה ולא אמר לי ר״ג הדבר הזה. So j. Rosch Haschana 58 b unt., in b. R. H. 25 a: ראוי לו שיפול למטה שנים עשר חדש ואל יגזור עליו גזרה זו.

halten, womit sie sich ernähren[1])!" Als Akiba, der bis dahin von Eliezer nicht beachtet worden war, diesen einmal in einer halachischen Frage in die Enge trieb, da sagte Josua ironisch zu ihm, ein biblisches Wort benützend (Richter 9, 38): „Ist das nicht das Volk, welches du verachtet hast, ziehe aus und kämpfe gegen es[2])". Als er in Gemeinschaft mit Tarphon, Eleazar b. Azarja und Akiba den mit dem Tode ringenden Eliezer besuchte, rief er aus: O Meister, werther bist du Israel, als die Gottesgabe des Regens; denn der Regen spendet nur in dieser Welt Leben, du aber spendest ihnen Leben für diese und für die kommende Welt[3])!" Und als nach Eliezers Tode die genannten Lehrer die Meinungen des Hingeschiedenen zu widerlegen suchten, da rief ihnen J. zu: „Man widerlegt nicht den Löwen nach seinem Tode[4])!" Weil in rhetorische Form gekleidet, sei hier noch eines Ausspruches civilrechtlichen Inhaltes gedacht, in welchem Josua vier unter dem Schutze juridischer Unbestrafbarkeit begangene Verbrechen gegen das Eigenthum mit der Strafe des Himmels bedroht[5]).

2. Das Studium der Lehre. Das Gebet.

„Du sollst ihnen kundthun den Weg, auf dem sie gehen sollen, und das Thun, das sie zu üben haben". Diesen Rath Je-

---

[1]) Berachoth 28 a: אוי לו לדיר שאתה פרנסו [ואוי לה לסניגה שאתה קברניטה] שאי אתה יודע בצערן של ת״ח במה הם מתפרנסים ובמה הם ניזונים; in j. Taan. 67 d bloß die ersten 5 Worte.

[2]) Jer. Pesachim 33 b unt.

[3]) רבי חביב אתה לישראל מכתן גשמים שהגשמים נותנין חיים בעולם הזה ואתה נתת להם חיים בעולם הזה ובעולם הבא. So Sifrê zu Deut. 6, 5 (§ 32) und Mechiltha zu 20, 23 (73 a). In Sanh. 101 a wird dies Tarphon, und Tarphons Zuruf — der E. mit der Sonne vergleicht — Josua zugeschrieben.

[4]) אין מושיבין את הארי לאחר מיתה. So b. Gittin 83 a, in j. Gittin 50 a: אין אתם מושיבין את הארי ל׳ מ׳. In Tos. Gittin c. 9 (7) und Sifrê zu Deut. § 269 fehlt der Passus ganz.

[5]) ארבעה אין חייבין לשלם כין הדין ואין נין השמים מוחלין להם עד שישלמו. So. Tos. Schebuoth c. 3 Anf., in b. Baba Kamma 55 b: ד׳ דברים העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

thro's an Moses (Ex. 18, 20) erklärte J. b. Chananja mit der Bemerkung, daß unter dem Wege das Studium der Thora und unter dem Thun die gute That gemeint sei [1]). Die praktische Thätigkeit muß das Studium ergänzen. Für das arbeitende Volk aber, bei dem dieses von jener leicht ganz unterdrückt und so die Erfüllung einer religiösen Pflicht unmöglich werden könnte, stellte er die Norm auf, daß auch ein Minimum pünktlichen Gesetzesstudiums dieser Pflicht Genüge thut: „Wer zwei Halachasätze am Morgen und zwei am Abend lernt, den ganzen Tag aber sich mit seinem Handwerke beschäftigt, dem wird das so angerechnet, als ob er die ganze Thora erfüllt hätte [2])". Dem entsprechend lehrt J., im Gegensatze zu Eliezer [3]), daß die Festtage zur Hälfte weltlichem Genusse, zur andern Hälfte

[1]) Mechiltha z. St. (59 b): הדרך זו תלמוד תורה ואת המעשה זה מעשה הטוב. Auch דרך Exod. zu 13, 18, deutet J. so, s. oben S. 144.

[2]) Mech. zu 16, 4 (47 b): שונה אדם שתי הלכות בשחרית ושתים בערבית ועוסק במלאכתו כל היום מעלין עליו כאלו קיים כל התורה כולה. Er lehnt dies an die zweite Hälfte des Verses so an, daß er das tägliche Aufsleſen des Manna allegoriſch auf das tägliche Erlernen eines geringen Quantums der Gotteslehre deutet: „Es gehe hinaus das Volk und lese auf etwas an jedem Tage, dadurch werde ich es erproben, ob sie nach meiner Lehre wandeln oder nicht". Daß die Deduktion so zu nehmen sei, ist aus dem Zusammenhange klar, wurde jedoch sowol von Fellinek (bei Weiß zur Mech. 56 a) als von Friedmann übersehen. — Im Midrasch Schocher tob und im Jalkut zu Psalm 1, 2 wird der Ausspruch J.'s als in einer Controverse dem Eliezers über die Phylakterien (oben S. 115) entgegengestellt tradirt, und zwar mit der Modification, daß als Minimum des Studiums schon das Recitiren der Schema-Abschnitte gilt: ובתורתו יהגה יומם ולילה זו קריית שמע שאם אדם קורא אותו שחרית וערבית מעלה עליו הקב"ה כאלו יגע בתורה יומם ולילה. Hierauf folgt im Midrasch ein Satz Bar Kappara's, der mit andern Worten dasselbe sagt, was J. in der Mechiltha: כל מי שהוא קורא שני פרקים שחרית וערבית קיים ובתורתו יהגה יומם ולילה. In b. Menachoth 99 b sagt das Letztere ähnlich der Amora Ammi: אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופ' אחד ערבית קיים מצות לא יזיע. Hingegen wird ib. der Satz vom Schema durch Jochanan im Namen Simon b. Jochais so tradirt: אפילו לא קרא אדם אלא קריית שמע שחרית וערבית קיים לא יזיע. Den in Kidduschin 30 a von Safra im Namen J. b. Ch.'s tradirten Ausspruch s. Ag. d. pal. Am. III, 629, 4.

[3]) S. oben S. 102.

dem Studium geweiht seien [1]). — Die Männer, welche das Volk richten und belehren, müssen jedoch von ihrer Arbeit sich lossagen, um sich nur mit der Lehre zu beschäftigen und ihres Berufes würdig zu sein [2]). — Das Lebenselement Israels ist die Thora und so wie, nach Hiob 8, 11, Schilf und Ried nicht ohne feuchten Grund groß werden kann, so ist es auch Israel unmöglich, ohne die Thora zu leben [3]). Den Inbegriff des religiösen Studiums findet Josua in Exod. 15, 26 [4]) ausgesprochen, wo er eine Mahnung zum eifrigen Bemühen um die Lehre [5]), sowie die zwei großen Zweige der Traditionswissenschaft, Halacha und Agada, angedeutet findet [6]). — In seiner agadi- 170

---

[1]) חלקיהו חציו לאכילה וישתייה וח' לבית המדרש. Pesachim 68 b, Beza 15 b.

[2]) Mech. zu Exod. 18, 22 (60 a): בני אדם שהם בדלים מכלאכתם ועוסקים בתורה יהיו דנין את העם בכל עת.

[3]) Mech. zu Exod. 17, 8 (S. oben S. 145). Der Satz, als dessen Mitautor Eleazar Chisma genannt wird, wol in dem Sinne, daß dieser Schüler Josua's (s. Frankel 134, Weiß II, 122) ihn tradirte, beginnt mit den Worten: המקרא הזה רשעים וטפורש על ידי איוב, wonach diese Deutung zu den allegorischen Deutungen der דורשי רשומית gehörte (s. oben S. 31). Das sonst in solchem Sinne nicht vorkommende רשעים hat wol dieselbe Bedeutung wie sonst סתום, der Gegensatz zu מפורש (Jalkut hat כתום für רשום). Josua selbst sagt von den Sätzen der Schule Schammai's (Chagiga 22 b, s. S. 161): יפה סתומות שלכם כך מפורשות על אחת כמה וכמה. — S. noch Die älteste Terminologie, S. 183.

[4]) Mech. z. St. (46 a) in einer Controverse mit El. aus Modiim.

[5]) שמע אדם מצוה אחת משמיעין לו מצות הרבה שנ' אם שמע תשמע שכה (Deut. 8, 19) אדם מצוה אחת משכחין לו מצות הרבה שנאמר אם שכח תשכח. Man sieht, J. benutzte den Infinitiv vor dem Finitum als Grundlage der Deutung. Dieselbe wird in Mech. zu 19, 5 (62 b) anonym wiederholt; in anderer Form hat sie Sifrê zu Deut. § 48 und § 79. Der Satz über das Vergessen des Gelernten, Tos. Ahiloth 16, 8 und Para ad. 4, 7, ist, wie aus b. Sanh. 99 a ersichtlich, von Josua b. Karcha.

[6]) Die „Satzungen" sind die הלכות und „was recht in Gottes Augen ist zu thun", das lehren אגדות משובחות הנשמעות באזני כל אדם. Es ist das dieselbe Ansicht, welche die דורשי רשומות über den Werth der Agada aussprechen (oben S. 32, A. 1).

schen Schriftauslegung sucht J. überhaupt gerne Beziehungen auf die Hochhaltung des Studiums in den Text zu deuten[1]).

Gleich der Pflicht des täglichen Studiums hat J. auch die des täglichen Gebetes auf ein geringes Maß beschränkt. Während Gamliel das ganze Achtzehngebet zum täglichen Pflichtgebet erhob, lehrte J., ein kurzer Auszug desselben genüge[2]); und während nach G. auch das Nachtgebet Pflicht ist, leugnete J. dessen obligatorischen Charakter[3]). Diese letztere Opposition wurde der Anlaß zum Ausbruch eines offenen Conflictes
71 zwischen den Gelehrten und dem Patriarchen und zur Absetzung des Letztern. — Das Privatgebet, lehrte J., im Gegensatze zu E., aber auf gleicher exegetischer Grundlage[4]), hat dem Pflichtgebete nachzufolgen. Ein kurzes Gebet für Zeiten der Gefahr hat die Mischna von ihm erhalten[5]).

3. Religionsgespräche. Erzählungen und Sagen.

Außer der um das Jahr 95 mit anderen israelitischen Weisen unternommenen Reise nach Rom[6]) ist keine andere Romfahrt Josua's bekannt. Alle in den Quellen vorkommenden Berichte, aus denen man Josua's Aufenthalt in der Weltstadt vor oder

---

[1]) S. oben S. 143, zu Gen. 40, 10; S. 144 zu Exod. 13, 18; S. 145 f. zu Exod. 17, 8 und 17, 14. Vielleicht rühren auch die oben S. 31 Anm. 4 erwähnten Deutungen zu Exod. 15, 22 von Josua her, der auch לחם symbolisch auf die Lehre deutet (unten Abschn. 4).

[2]) M. Berach. 4, 3.

[3]) Bab. Berach. 27 b, j. Berach. 7 c unt.

[4]) S. oben S. 104.

[5]) M. Berach. 4, 4. הושע הושם את עמך את שארית ישראל בכל פרשת העיבור יהיו צרכיהם לפניך. Den Ausdruck פ׳ העיבור hat man in Babylonien schon im dritten Jahrhundert nur deuten, nicht erklären können. Berach 29 b. Der pal. Talmud hat nichts darüber. Neuere Erklärungsversuche, s. in Chaluz II, 104, im Jahrbuch Bikkurim II, 38—45 (Oppenheim), Maggid IX, 213 f., Ben Chananja I, 561 f., II, 169, 325, VI, 279, 538. Die Tosefta Berach. 3, 7 und Bar. Berach. ib. kennt ein anderes kurzes Gebet Josua's, doch hat Tos. die Lesart ר׳ יוסי für ר׳ יהושע.

[6]) S. oben S. 79.

nach jenem Zeitpunkte entnehmen könnte, führen auf die erwähnte Reise zurück. Nach Rom wird auch die Befreiung des Hohenpriestersohnes, des spätern Gesetzeslehrers Ismael b. Elischa durch Josua verlegt; doch muß dieselbe bald nach der Zerstörung Jerusalems und noch in Palästina selbst stattgefunden haben[1]. — „Römer" fordern Josua auf, ihnen die Auferstehung der Todten und das Vorherwissen Gottes zu beweisen. Er bringt für 17
beides die Verkündigung in Deut. 31, 16 als biblische Beweisstelle, muß aber den Einwand gelten lassen, daß die Auferstehung von dort nicht zu beweisen sei[2]. Dieser Bericht gehört in die Reihe der Religionsgespräche, welche von dem Aufenthalte Gamliels und seiner Gefährten in Rom überliefert wurden[3]. Dahin gehört auch die Anekdote, in der Josua durch seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse Gamliel aus einer Verlegenheit hilft[4]. Ein Philosoph, der durch Beobachtung die Trächtigkeitsdauer der Schlange erkundet hatte, fragte nämlich den Patriarchen, nach welcher Zeit die Schlange gebäre. Dieser weiß es nicht und kann erst, nachdem ihm Josua aus Gen. 3, 14 die Dauer von sieben Jahren deducirt[5], dem Fragenden Bescheid geben.

[1]) Die Erzählung kommt an vier Stellen vor; nur Gittin 58 a und Echa rabb. zu 4, 2 bezeichnen den befreiten Knaben als künftige Größe und als Ismael b. Elischa, in Tos. Horajoth 2, 5 f. und j. Hor. 48 b fehlt diese Bezeichnung. Die letzterwähnten Quellen haben wieder eine in den erstern fehlende Einzelheit, daß nämlich J. den befreiten Knaben „nach dem Lande Israel geschickt habe". Es scheinen zwei verschiedene Versionen vorzuliegen: die eine berichtete die Befreiung des Knaben Ismael, die aber erst nachträglich nach Rom verlegt wurde; die andere weiß nichts von der Bedeutung des Befreiten und läßt die Befreiung in Rom stattfinden.

[2]) Sanh. 90 b (nur eine ganz vereinzelte Lesart hat ר׳ בן לוי statt ר׳ בן חנניה; auch Josua b. Levi war in Rom, j. Ag. d. pal. Am. I, 127, 145). וקם zieht J. zum ersten Satztheile, muß aber zugeben, daß es auch zum zweiten gehören kann.

[3]) S. oben S. 85, Anm. 2.

[4]) Gen. r. c. 20. S. S. 80, Anm. 2. Der Ausdruck היושיט בקנה auch in der Erz. von Aylas, Gen. r. c. 70.

[5]) Die Deduktion, ein wenig variirt, wird Bechoroth 8 a durch Jehuda im Namen Rab's tradirt, doch mit dem Zusatze, daß man als letzten

Der Philosoph „schlug den Kopf an die Wand und rief aus: Was mich siebenjährige Mühe gekostet hatte, das reicht mir dieser mühelos mit dem Stabe". Diese Erzählung, welche offenbar die Tendenz zeigt, jüdische Weisheit als der heidnischen überlegen darzuthun, wurde in den babylonischen Schulen zum Ausgangspunkte einer längeren Sage [1]), in welcher Josua b. Chananja, „der Weise der Juden [2])" die „Alten von Athen [3])" besiegt.
73 Den Hintergrund dieser Sage bildet die Berührung Josua's mit dem „Kaiser", das ist Hadrian. Dieser ist es, der an ihn die Frage stellt, welche nach der palästinensischen Quelle der Philosoph an Gamliel richtet. Die Antwort Josua's steht im Widerspruch mit der Meinung der Alten von Athen, von denen der Kaiser gelernt hatte, daß die Schlange nach drei Jahren gebäre [4]). Da erbietet sich J., seine Ueberlegenheit durch die Herbeischaffung der heidnischen Weisen aus ihrem für Fremde unzugänglichen Wohnsitze zu erweisen. Auf einem ihm vom Kaiser zu diesem Zwecke erbauten Schiffe erreicht er denselben und verschafft sich durch List den Eintritt. Die heidnischen Weisen suchen ihn durch allerlei Fragen und Räthsel in die Enge zu treiben, aber vergebens, und der eingegangenen Bedingung gemäß müssen sie seiner Einladung auf sein Schiff Folge leisten. Er läßt nun die Anker

---

Autor Josua b. Chananja nenne: וכיוצא בה מישמיה דר' יהושע בן חנניה S. Agada der bab. Amoräer, S. 17, A. 108.

[1]) Bechor. 18 b f. Die babylonische Abfassung der Sage beweist auch die Sprache, z. B. die persischen Wörter דרבנאי ביסתרקי.

[2]) חביבא דיהודאי. In Echa r. zu 1, 1 (רבתי g. Ende) sagt ein Knabe zu Josua: אתה הוא חכם של ישראל.

[3]) סבי דבי אתונא. Im Midrasch (s. unten S. 168, Anm. 4) heißt Athen אתינם, בי אתונא oder בי אתינא zeigt eine in Babylonien übliche Bildung für Ortsnamen; auch scheint in der Sage das Bewußtsein der Identität von בי אתונא mit der berühmten Stadt der Athener zu fehlen. Nach Dubs in Chaluz II, 160 f. wäre בי אתונא = Athenaeum, das nach Aurelius Victor von Hadrian in Rom gegründet wurde. Gegen diese Auffassung spricht aber deutlich genug die Seereise der Sage. — Auch scheint der Sage der Aufenthalt Hadrians in Athen zu Grunde zu liegen, wo der Kaiser besonders mit den Gelehrten und Philosophen umgieng.

[4]) S. Levysohn, Zoologie des Talmuds S. 10 und 237.

lösen und bringt die Alten von Athen vor den Kaiser, dem er mit Wasser aus der oben[1]) besprochenen Stelle im Ocean die Natur des Meerwassers experimentiell erklärt. Seine Gegner benehmen sich in Folge eines Blendwerkes frech gegen den Kaiser, und sie müssen zur Strafe in das Gefäß mit dem absorbirenden Meerwasser fortwährend Wasser schöpfen, was sie so lange vergeblich thun, bis „ihre Arme aus den Schultern fallen" und sie schmählich untergehen[2]). Man sieht, auch der Schluß der Sage, 17
überdies in einen Nachhall des Mythos vom Faß der Danaiden[3]) ausgehend, ist, gleich ihrem Anfange, in einer ältern Erzählung von Josua b. Chananja begründet, welche wieder ihrerseits, wie oben gezeigt wurde, aus einem kosmologischen Theorem J.'s hervorgieng. Aber auch der eigentliche Rahmen der Sage, die Besiegung der Athener durch den jüdischen Weisen, führt auf ältere Quellen zurück. Der palästinensische Midrasch bringt eine Reihe von Schwänken und Volkssagen, welche ihrer Entstehung nach gewiß in alte Zeit hinaufragen und in denen der Witz Athens durch die scharfsinnige Klugheit der Jerusalemier besiegt wird[4]). Zwar nennt der Midrasch Josua b. Chananja in diesen Erzählungen nicht, aber eine derselben[5]) läßt einen Athener von den Schülern Jochanan b. Zakkai's besiegt werden, zu denen in erster Reihe ja auch Josua gehört. Die Schüler Jochanans offenbaren in dieser Erzählung schon im zarten Jugendalter ihren Geist, ganz wie in

---

[1]) S. 132.

[2]) Bechoroth 9 a. כלו עד דשכוש כהפייהו ובלו להו ואזול.

[3]) Auch die Zahl der 60 Athener ist von der Zahl der 50 Danaiden nicht sehr entfernt.

[4]) Echa r. zu 1, 1, Textw. רבתי. Es sind zehn Erzählungen, die erste beginnend mit ד' מירושלים אתו לאתינס, die zweite mit חד מירושלים אזל גבי תגרא באתינס, die übrigen mit חד מאתינס אתא לירושלים. S. meinen Aufsatz: „Alter jüdischer Volkswitz in der muhammedanischen Litteratur" in Grätz, Monatsschrift, Jhg. 1870, S. 68 ff.; ferner meine Notiz Les Athéniens en Jérusalem, R. d. É. Juives XL, 83.

[5]) Die sechste der mit חד מאתינס beginnenden.

jener anderartigen Schulsage[1]), in welcher Schulkinder in Abwesenheit der Lehrer[2]) Lehrhaus spielen und die fünf Endbuchstaben auf sinnreiche Weise deuten; aus diesen Kindern, wird hinzugefügt, seien große Männer geworden, darunter auch Eliezer und Josua[3]). Den Zusammenhang zwischen den Schwänken des Midrasch und der babylonischen Sage von Josua b. Chananja bezeugt vor Allem auch der Umstand, daß in der letztern der Inhalt zweier jener Schwänke nur mit geringen Aenderungen sich wiederfindet[4]).

Der eben erwiesene Zusammenhang zeigt deutlich genug, daß die Unterredung zwischen Josua b. Chananja und den Alten von Athen nicht etwa eine allegorische Behandlung tiefer religiöser Fragen sein soll, wie das in geistvoller Weise einer der scharfsinnigsten Commentatoren des Talmud durchzuführen versuchte[5]), sondern in erster Reihe gleich den Erzählungen des Midrasch das Erzeugniß frei schaffenden Volkswitzes enthält, mit der Tendenz, jüdischen Witz über heidnischen siegen zu lassen. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß jene Unterredung auch zwei Fragen enthält — von der Mauleselin, die gebärt und von dem Salz, das dumpf wird, — deren polemische Beziehung auf

---

[1]) Jer. Megilla 71 d, Gen. r. c. 1. Vgl. b. Sabbath 104 a.

[2]) Auch die Schüler Jochanans besiegen den Athener, כד לא הוה רביהון גביהון.

[3]) אמרון ר' אליעזר ור יהושע הוון מנייהו. In Gen. r. wird anachronistisch auch Akiba genannt.

[4]) Im Midrasch bringt der Athener in Jerusalem einen gebrochenen Mörser zu einem Schneider, daß er ihn flicke; dieser reicht ihm eine Handvoll Sand, daß er ihm zuerst Zwirn daraus drehe. Im Talmud fordern die Alten Josua auf, daß er einen zerbrochenen Mühlstein zusammennähe; er entgegnet, sie mögen ihm dazu Fäden aus dem Steine ziehen. — Im Midrasch läßt sich der Athener durch einen Knaben Eier und Käse bringen und frägt ihn dann, welcher Käse von einer weißen, welcher von einer schwarzen Ziege stamme; der Knabe antwortet mit einer Gegenfrage, welches der Eier von einer weißen, welches von einer schwarzen Henne gelegt sei. Im Talmud wird Frage und Gegenfrage, nur in umgekehrter Folge, von den Alten von Athen und Josua berichtet.

[5]) R. Samuel Edels in Chidd. Agadoth z. St.

das Christenthum[1]) deutlich genug durchschimmert und die beweisen, daß die babylonische Sage auch aus den polemischen Gesprächen Josua's Elemente aufnahm.

Dieser polemischen Gespräche nun bietet sowol der 17
babylonische Talmud als der palästinensische Midrasch eine beträchtliche Anzahl. In den meisten derselben ist der Kaiser Hadrian[2]) als Fragesteller genannt, in zweien seine Tochter. Nur einmal[3]) wird erzählt, daß ein Ketzer (Min)[4]) mit Josua im Palaste des Kaisers pantomimisch disputirte. Jener deutete dem jüdischen Gelehrten mit Pantomime darauf hin, daß Gott sein Antlitz von Israel abgewendet habe[5]); Josua erwiedert ebenso, daß Gottes Hand noch immer schützend über Israel ausgebreitet sei[6]). Die letztere Pantomime wird aber vom Ketzer nicht verstanden und er muß, ganz wie die atheniischen Weisen, mit dem Tode seine Verwegenheit büßen. — Als Seitenstück zu diesem stummen Dispute wird ein anderer überliefert, in dem Josua die Ehre Israels gegen einen Ketzer vertheidigt; der Kaiser wird dabei nicht erwähnt[7]). Der Ketzer sprach J. höhnisch an: Du Dorngestrüpp, denn von Euch ist geschrieben (Micha 7, 4): „Ihr Bester ist wie Dorngestrüpp". Da entgegnete der Rabbi: Lies doch den zweiten Theil des Verses: „Der Redliche ist ein Gehe-

---

[1]) Nachgewiesen durch Güdemann in seinen Religionsgeschichtlichen Studien S. 89, 136 f.

[2]) Im Midrasch אדריאנוס, im Babli bloß קיסר.

[3]) Chag. 5 b. S. Grätz IV, 450, Güdemann, Rel. Stud. S. 139 ff., Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I, 35.

[4]) מינא, אפיקורסא. S. Friedmann, Beth Talmud I, 291.

[5]) Vgl. die Anwendung von Hos. 5, 6 in dem Spotte eines Ungläubigen gegenüber Gamliel, S. 87.

[6]) Die Erklärung Güdemanns, daß sich die Pantomime auf Jes. 5, 25 und nicht auf die im Talmud erwähnten Verse beziehe, scheitert an der Unmöglichkeit, in לא יש אפו, und sei es auch in frei agadischer Weise, das Abwenden des Antlitzes zu finden, da אפו nur Zorn bedeutet. Wenn J. seine Geberde mit ידו נטויה עלינו erläutert, so wendet er einen biblischen Ausdruck an, der am klarsten die Zeichensprache in die Wortsprache übersetzt.

[7]) Erubin 101 a. Die Lesart ר' יוסי בן חנינא ist nur durch unrichtige Auflösung von ריב"ח entstanden.

ge". So wie diese, müße auch die erste Vergleichung in gutem
7 Sinne aufgefaßt werden, nämlich so wie Dorngesträppe die Risse in der Mauer schützen, so beschützen uns die Guten in unserer Mitte!

Die Gespräche zwischen Hadrian und Josua haben das Gemeinsame, daß dieser seine Antwort durch Experimente und sonstige Veranschaulichung dem Verständnisse des Kaisers näher bringt. Man muß in den Relationen über diese Gespräche so Manches auf die Rechnung der übertreibenden oder ändernden Sage stellen, man wird das eine oder andere Gespräch als ganz fingirt betrachten müssen; aber aus dem Ueberblicke dieser Unterredungen werden wir uns dennoch ein Bild des Verkehres zwischen dem geistvollen jüdischen Weisen und dem lebhaften und wißbegierigen Kaiser — curiositatum omnium explorator, wie ihn Tertullian kennzeichnet[1] — machen können. Zuerst sollen die im Midrasch, dann die im Talmud tradirten Gespräche skizzirt werden.

Wie schuf Gott die Welt[2]? Diese Frage beantwortete J. mit dem Bilde von Zwirnknäueln, die Gott nach den sechs Richtungen des Raumes (die vier Weltgegenden, oben und unten) unter einander gemengt habe; er meinte die Elemente, aus deren Mischung die Welt entstand, und zwar, wie wir annehmen dürfen, die sechs im zweiten Verse der Genesis genannten Stoffe, die wir aus einem andern Religionsgespräche dieser Zeit schon kennen[3]. Um dem Kaiser diese Vorstellung von der Weltschöp-

---

[1]) S. Renan, L'Église Chrétienne, p. 4.

[2]) Gen. r. c. 10 Anf.

[3]) S. S. oben S. 81. Daß man die sechs „Fadenknäuel" wirklich als bestimmte Elemente denken muß, wird aus Folgendem klar. Dem Gespräche zwischen J. und Hadrian geht im Midrasch eine Controverse voran zwischen Jochanan, Chanina und Chama b. Chanina. Nach dem Ersteren schuf Gott das All durch die Zusammenmengung zweier Knäuel, nach Chanina waren es vier, nach Chama b. Chanina, sowie bei Josua, sechs. Nun erläutert Jochanan seine beiden Knäuel als אחת של אש ואחת של שלג (Wasser

fung einleuchtender zu machen, führte er ihn in ein winziges Ge- 17
mach, dessen Decke und Wände er mit den Händen berühren konnte: so habe auch Gottes Schöpferthätigkeit alle Räume des Universums erreichen können. — Wir erhalten hier zugleich ein Specimen aus der Geheimlehre, als deren Hauptträger nach Jochanan b. Zakkai sein Schüler Josua b. Chananja genannt wird [1]), und zwar aus dem kosmogonischen Theile derselben; in den theosophischen führt uns folgendes Gespräch, das wir wörtlich anführen wollen [2]): Hadrian. Ihr sagt, daß keine Engelabtheilung zweimal lobsingt, sondern daß Gott täglich neue Engel erschaffe, die ihm zu Ehren ein Lied singen und dann gehen; wohin gehen sie? Josua: Dorthin, woher sie geschaffen sind. H. Woher sind sie denn geschaffen? J. Aus dem Feuerstrome. H. Wie verhält es sich mit diesem Strome? J. Er ist wie dieser Jordan, der bei Tag und bei Nacht nicht zu fließen aufhört. H. Und woher kömmt dieser Feuerstrom? J. Aus dem Schweiße der Thiere am Gotteswagen, den sie unter der Last des Gotteswagens vergießen [3]). Ein Rath des Kaisers warf die Bemerkung ein, daß der Jordan nur bei Tag fließe. Darauf Josua: Ich beobachtete in Beth Peor, daß er bei Nacht ebenso wie bei Tag fließe [4]).

Eine Frage Hadrians betraf die Auferstehung des Leibes [5]). Dieselbe, belehrte ihn J., wird aus einem mandelförmigen Kno-

---

und Feuer). Wir dürfen daher auch von den Anderen annehmen, daß sie bei ihren Zahlen an bestimmte Elemente dachten. Für die Sechszahl Chama's und Josua's bietet sich uns ungezwungen die im Texte gegebene Erklärung, und die Vier Chaninas dürfen wol als die vier bekannten Elemente der Griechen gelten.

[1]) S. oben S. 39.

[2]) Gen. r. c. 78 Anf., Echa r. zu 3, 23.

[3]) Diese mystischen und gewiß nicht in ihrem Wortsinne gemeinten Anschauungen beruhen zum Theil auf Echa 3, 23 und Dan. 7, 10. S. b. Chag. 13 b f.

[4]) In Echa r. macht der Kaiser selbst diesen Einwurf.

[5]) Gen. r. c. 28, Koh. r. zu 12, 5.

chen in der Wirbelsäule bewerkstelligt werden; denn dieser ist, wie er mit Experimenten zeigt, unzerstörbar [1]).

Die Frage nach der Natur des Meerwassers war schon oben besprochen [2]). Es wird im Midrasch [3]), ohne Beziehung auf Josua, von Hadrian erzählt, er hätte an das Ende des Okeanos gelangen wollen, um ihn auszumessen. Zu diesem Zwecke fuhr er drei und ein halb Jahre [4]), den Weg unablässig mit Tauen messend; endlich hörte er eine Himmelsstimme: Umgekommen ist Hadrian [5]). Ferner wollte er wissen, wie die Gewässer des Meeres Gott preisen. Er ließ Glaskasten bauen, gab Menschen hinein und ließ sie auf den Meeresgrund nieder. Als sie wieder hinaufgezogen wurden, berichteten sie, sie hätten den Lobgesang des Oceans gehört, bestehend aus den Worten des Psalmes (93, 4): „Mächtig ist in der Höhe der Ewige" [6]).

Eine interessante Unterredung ist die über den Dekalog [7]). Gott hat, so meinte Hadrian, die Heiden ausgezeichnet; denn in der ersten, nur für Israel bestimmten, Hälfte der 10 Gebote hat er zu jedem Gebot seinen Namen genannt, um zu sagen, daß er die Israeliten zur Rechenschaft ziehen werde, wenn sie gegen diese Gebote sündigen, jedoch in der zweiten, auch den Heiden gebo-

---

[1]) לוז. S. Levy, Talm. Wörterbuch II, 481 a. Vgl. Hyrtl, Das Hebräische und Arabische in der Anatomie, S. 167. — Die Ag. d. pal. Am. I, 122, 1.

[2]) S. 137 f. Zwei Sagen, in denen Josua b. Chananja seine Gewalt über den „Fürsten des Meeres" שריה דימא bekundet, lesen wir j. Sanh. 25 d.

[3]) Schocher tob und Jalkut zu Psalm 93. Levy, Talm. Wört. I, 32 b citirt für אוקינוס unrichtig אדרינוס, das er mit „adriatisches Meer" übersetzt, als ob Hadrian dieses hätte ausmessen lassen.

[4]) So Jalkut, Sch. tob nur 3 Jahre.

[5]) Jalkut באילו אבד אדריאנוס, viell. corrumpirt aus כלה אבד אד'; Sch. t. כלה אדריא'.

[6]) Vgl. zu dieser Erzählung noch Goldfahn in Rahmer's Jüdischem Litteraturblatt, 1883, S. 275 f.

[7]) Pesikta r. c. 21 Anf. Friedmann (99 a) erwähnt eine Version dieses Gespräches, in welcher Akiba an Stelle Josua's und T. Rufus an Stelle des Kaisers getreten ist.

tenen Hälfte nennt er seinen Namen gar nicht. Statt der Antwort bat Josua den Kaiser, mit ihm spazieren zu gehen. Allenthalben sahen sie das Bild des Kaisers angebracht; doch als sie zu einem Anstandsorte kamen, fragte Josua, ob denn der Kaiser 180
an diesem Orte nicht Herrscher sei, da sein Bild fehle. Da sagte Hadrian: „Bist du der Aelteste der Juden [1]), daß du so thöricht frägst; ist es denn eine Ehre für den König, daß sein Bild an solchem schmutzigen und verächtlichen Orte angebracht sei". Da rief J. aus: Hören deine Ohren nicht, was dein eigener Mund gesprochen hat? Auch für Gott ist es kein Ruhm, daß sein Name neben Mord, Ehebruch und Diebstahl genannt werde [2]).

Im babylonischen Talmud zieht unsere Aufmerksamkeit zunächst eine Gruppe von drei ziemlich gleichartigen Gesprächen auf sich, in denen Josua den Spott Hadrians über den jüdischen Gottesbegriff, der schon im Gespräch über den Dekalog bemerkbar ist, mit dem Nachweise der unvergleichlichen Größe und Erhabenheit Gottes zum Schweigen bringt. Der Kaiser möchte Gott sehen [3]) und er möchte ihm ein Mahl anrichten [4]). Den ersteren Wunsch benimmt ihm Josua dadurch, daß er ihn auffordert, zur Julisonne — es war Hochsommer — aufzublicken, und, als er dies nicht im Stande zu sein erklärt, ausruft: Die Sonne, die doch nur eine der Millionen Diener Got-

---

[1]) סבא דיהודאי, s. S. 167, Anm. 2.

[2]) Es folgt nun noch, wie häufig in den polemischen Gesprächen, die Frage der Schüler, welche die Antwort als nicht ernst gemeinte Abfertigung des Heiden betrachten und die wahre Meinung ihres Meisters wissen wollen. Er antwortet mit einer Ausführung des Gedankens, daß Gott die Lehre zuerst den heidnischen Völkern angetragen habe, wie sie in der Mechiltha in der Einleitung zum Dekalog (67 a) anonym zu lesen ist. Der ganze Zusatz ist vielleicht nur später dem Gespräche angehängt.

[3]) בעינא איהוי לאלהייכו, Chullin 59 b. Güdemann möchte auch in diesem Gespräch eine antichristliche Pointe nachweisen, a. a. O. S. 117 ff. Eine Erweiterung des Gespräches über „Gottlichen" s. Midrasch Abkir in Jalkut I, 396 (ed. Buber p. 23). S. auch Ag. d. pal. Am. III, 422, 4.

[4]) בעינא דאיצבית ליה נהמא לאלהייכו Chullin 60 a.

tes ist, vermagst du nicht anzusehen, wie willst du die Herrlichkeit Gottes selbst schauen?[1]). Auf den zweiten Wunsch Hadrians
81 entgegnet J. zuerst, daß Gott ein zu großes Gefolge habe, als daß der Kaiser ihn bewirthen könne. Doch als dieser darauf beharrt, meint J., er könne die Mahlzeit am reichlichsten auf dem Meeresstrande vorbereiten. Doch was der Kaiser den Sommer lang bereitet, das fegen die Winde in's Meer, und was er den Winter über anhäuft, das schwemmen Regengüsse hinweg. Siehst du, spottet nun Josua, das waren nur die Geringsten im Gefolge Gottes, die du bisher bewirthet hast, die Auskehrer und Ausspritzer, die in seinen Diensten sind[2]). Im dritten, jedoch an erster Stelle stehenden, Gespräche dieser Gruppe knüpft der Spott des Kaisers an die prophetische Vergleichung Gottes mit einem Löwen an (Amos 3, 8): „Wird nicht der Löwe vom tapferen Reiter erlegt?“[3]). Die Antwort lautet, gleich der andern auf den Gedanken des Fragenden eingehend, es sei der riesenhafte „Löwe des Hochlandes“[4]) gemeint. Josua's Gebet führt sogar zum Beweise für seine Aussage dieses Fabelthier herbei, dessen Brüllen auf 400 Meilen Entfernung „Brücken und Mauern von Rom
82 einstürzen“ und von 300 Meilen her „allen Männern die Zähne ausfallen“ und den Kaiser selbst von seinem Throne umsinken

---

[1]) יומא דחד משמשי דקיימי מקמי דקודשא בריך הוא אמרת לא מצינא לאיסתכלא ביה שכינה לא כל שכן. Diese Antwort ist jener sehr ähnlich, welche Gamliel auf die Frage nach der Allgegenwart der göttlichen Herrlichkeit giebt (ob. S. 86): ומה שמשא דחד כן אלף אלפי רבוא שמשי דקמי קודשא בריך הוא ניחא אכול עלמא שכינתא דק״בה עא״כו.

[2]) הני כנושאי זלוחאי דאתי קמיה.

[3]) אלהיכם כאריה מתיל . . . , מאי רבותיה פרשא קטיל אריה Chullin 59 b.

[4]) אריא דבי עילאי. Derselbe wird von Jehuda, dem Schüler Rabs als identisch mit dem erklärt. Vgl. Lewysohn, Zoologie des Talm., 70 f. Daß אריא „Löwe“ bedeutet und nicht, wie Kohut, Jüdische Analogie, S. 103 meint „arisch“, ist selbstverständlich, ebenso wie die Gleichstellung von טגרם mit thrigât aus der Luft gegriffen ist. — בי עילאי, auch in dem Thiernamen — טביא דבי עילאי (Chullin ib.), ist eine der im bab. Talmud häufigen Verbindungen von בי, deren zweiter Bestandtheil wol nichts anderes ist, wie das aramäische עילאי, oberer. Der Ausdruck bedeutet also Hochland, etwa das medische Kôhistân. Vgl. Z. d. M. G. Bd. XXVIII, S. 9.

macht. Auch in dieser schon ganz in's phantastisch Sagenhafte umschlagenden Erzählung ist die Tendenz deutlich erkennbar, dem spottenden Kaiser seine Winzigkeit gegenüber der Allmacht des Schöpfers in's Bewußtsein zu bringen. Auf noch empfindlichere Weise wird in einer im Zusammenhange mit diesen Gesprächen tradirten Erzählung die Tochter des Kaisers für ihren Spott gestraft. Auch sie gieng von einem Bibelvers aus und sagte zu Josua: Euer Gott ist ja ein Zimmermann[1]), da es von ihm geschrieben ist (Psalm 104, 3), daß er seine Söller bälkt, sage ihm, daß er mir eine Winde mache. Ihr Wunsch wird erfüllt, sie wird aussätzig und sie muß „wie es in Rom Sitte war", auf die Straße mit einer Winde in der Hand Zwirn aufwinden, um die Aufmerksamkeit und die mitleidigen Gebete der Vorübergehenden anzuregen. Als Josua vorübergeht, fragt er: Hat dir Gott nicht gegeben, was du gewünscht hast? Bitte deinen Gott, erwiedert sie, daß er wieder nehme, was er gegeben. Unser Gott, war J.'s Antwort, giebt, aber er nimmt seine Gaben nicht zurück[2])! Von dem bestraften Spotte derselben Kaisertochter meldet eine andere Erzählung des babylonischen Talmud[3]) Folgendes. „Ei, so herrliche Gelehrsamkeit in so häßlichem Gefäße!"[4]). So sagte sie einst dem durch ein unschönes Aeußere sich auszeichnenden Josua. Den Spott scheinbar ruhig sich gefallen lassend, fragte er sie: Bewahrt dein Vater seinen Wein in irdischen Ge- 183
fäßen?[5]). Sie bejaht es. „Sollten so angesehene Leute, wie ihr, den Wein nicht lieber in Gold und Silber bewahren?" Sie folgt

[1]) אלהיכון נגרא הוא, Chullin 60 a.

[2]) אלהא דירן מיהב יהיב כישקל לא שקיל. In einer Sage von Chanina b. Dosa (Taanith 25 a) wird dieser Satz als alte Tradition (גמירי) so angeführt: מיהב יהבי מישקל לא שקלי.

[3]) Taan. 7 a, Nedarim 50 b. Die Version in Ned. unterscheidet sich von der andern besonders darin, daß der Kaiser selbst nicht auftritt.

[4]) אי חכמה כיפוארה בכלי כיכוער. Für חכמה hat Ned. תורה; vgl. oben S. 100, Anm. 4.

[5]) Dies erinnert an die in der Mischna (Ab. zara 2, 3) erwähnten „Hadrianischen Thongefäße" חרס הדריני, im Talmud (32 a) als חרס של הדרינוס קיסר b. erklärt.

bereitwillig dem Winke und der Wein wird sauer. So ist es auch, belehrt sie nun Josua, mit der Lehre. Aber giebt es nicht, fragt die Prinzessin, auch schöne Männer, die gelehrt sind? „Sie wären es in höherem Maaße, antwortete J., wenn sie häßlich wären“ [1]).

Seltsam, aber jedenfalls spöttisch gemeint ist die Frage des Kaisers nach dem besonders starken Geruche der Sabbathspeisen [2]). Derselbe, meint Josua, rührt von dem besondern, nur Israel verliehenen Gewürze her, das diesen Speisen beigemengt wird; das nütze aber nur denjenigen, die den Sabbath beobachten [3]). In die politischen Zeitereignisse führt uns ein anderes Gespräch [4]). Da ihr so besonders weise seid, fragte der Kaiser, sage mir, was ich im Traume sehen werde! Du wirst sehen, war Josuas Bescheid, daß die Perser (Parther) dich gefangen nehmen und mit goldenem Stabe weiden. Die Vorstellung dieser Möglichkeit gieng dem Kaiser den ganzen Tag nicht aus dem Sinne und des Nachts träumte er wirklich davon. Endlich sei noch das Gespräch angeführt, in dem der Kaiser Josua frägt, warum er nicht zur be-
84 stimmten Zeit sich am Orte der gelehrten Zusammenkünfte eingefunden hätte [5]). J. entschuldigt sich mit der witzigen Schilderung seiner Altersschwäche: der Berg ist mit Schnee bedeckt, seine Um-

---

[1]) Güdemann (a. a. O. S. 138 f.) will auch in diesem Gespräche antichristliche Polemik erkennen; aber die Analogie von Math. 9, 16, 17 ist von unzureichender Beweiskraft.

[2]) Sabb. 119 a, daraus modificirt im Midrasch der Zehn Gebote (Jellinek, Beth Hammidrasch I, 75).

[3]) Das Gewürz ist eben der Sabbath selbst. Doch ist die Erklärung ושבת שמו, die im Midr. der Z. G. fehlt, nur als Glosse zu betrachten, da sonst die Bitte des Kaisers תן לנו הימנו keinen Sinn hätte.

[4]) Berach. 56 a.

[5]) Sabb. 152 a. מאי טעמא לא אתית לבי אבידן. Ueber das nur aus dem Zusammenhange verständliche בי אבידן s. Kohut, Aruch I, 46, Levy Talm. Wört. I, 9. Wenn das Wort wirklich persischen Ursprunges ist, so ist Levy's Einwand „daß R. Josua in Palästina, zuweilen auch in Rom, lebte“ nicht erheblich, weil diese Erzählung ihre Einkleidung, also auch die sprachlichen Eigenthümlichkeiten, z. Th. erst in Babylonien erhielt. Vgl. Weiß III, 166, A. 13.

gebung mit Eis, seine Hunde bellen nicht, seine Mühlen mahlen nicht mehr [1]).

Im jerusalemischen Talmud wird eine Unterredung tradirt [2]), welche ihrem Inhalte und ihrer Ausführung nach den bisher besprochenen Unterredungen zwischen Hadrian und Josua ganz analog ist, in der aber nicht Josua, sondern der Proselyt Akylas, sein Schüler, das Judenthum vertritt. Es ist möglich, daß nur durch Versehen statt des gewöhnlichen Interlocutors Hadrians der berühmte Proselyt genannt wird, den die des thatsächlichen Grundes wol nicht ganz entbehrende Sage mit dem Kaiser in nahe Beziehung bringt [3]). Die Frage Hadrians bezieht sich im vorliegenden Falle auf eine These der kosmogonischen Geheimlehre [4]), und die Antwort geschieht mittels handgreiflicher Demonstration.

In einem späten Litteraturprodukte lesen wir noch ein 185
sonst nicht nachzuweisendes, aber vielleicht doch aus älterer Quelle stammendes Gespräch zwischen J. b. Chananja und „einem heidnischen Könige" [5]), welches die Eigenthümlichkeiten der übrigen Gespräche zwischen Josua und dem Kaiser darbietet. Die vom heidnischen Herrscher angegriffene Gerechtigkeit Gottes, welche in Deut. 32, 3 behauptet wird, aber bei den so zahlreichen schuldlos Leidenden, besonders den mit Leibesfehlern zur Welt Kom-

---

[1]) טיר תלג סחרוניה גלידין כלבוהי לא נבחין טחנוהי לא טחנין. Gemeint ist der Schnee und Reif von Haupt und Bart, die Schwäche der Stimmorgane und das Mangeln der Zähne.

[2]) Chagiga c. 2 Anf., 77 a. Tradent ist Jose b. Jehuda (s. oben S. 97, A. 2) und in dessen Namen der Amora Jehuda b. Pazzi.

[3]) S. Grätz IV², 443. In Midrasch Temura (B. Hammidrasch I, 109), wo diese Unterredung ebenfalls mitgetheilt wird, ist aus עקילס geworden: ר' עקיבא.

[4]) אדריינוס שאל לעקילוס הגר קישטין אתון אמרין דהין עלמא קיים על רוחא. Diese These, daß die Welt auf dem Winde ruht, findet sich als Glied eines kosmologischen Systems, das j. Chag. ib. von dem Tradenten dieses Gespräches, Jeh. b. Pazzi vorgetragen wird. S. auch b. Chag. 12 b.

[5]) מעשיות in Jellinek, Beth Hammidr. V, 132: וכבר הקשה בספוק זה מלך אחד מאומות העולם לר' יהושע בן חנניה.

menden, vermißt werde, vertheidigt Josua, indem er die Theorie aufstellt, daß Leiden ohne Schuld entweder den künftigen Lohn der Guten vergrößern sollen oder aber nur scheinbar unverschuldet sind. Das Letztere beweist J. durch die thatsächliche Erprobung eines Blinden, der bei gebotener Gelegenheit seine schlechte Natur bekundet[1]).

Die Unterredungen zwischen J. und Hadrian werden in einem Theile der Berichte ausdrücklich nach Rom verlegt. Doch dies geschah nur durch die Einwirkung des durch ähnliche Berichte verherrlichten Aufenthaltes Josua's und seiner Genossen in Rom. In Wirklichkeit fand der Verkehr zwischen dem Kaiser und dem hochbetagten Haupte der Juden in Palästina und in Alexandrien statt, wohin Josua wahrscheinlich dem Kaiser folgte. Eines der behandelten Gespräche zeigt ihn in einer Selbstschilderung als hinfälligen Greis; und in Alexandrien zeigt ihn uns die Tradition in einem Religionsgespräche, in dem aber die Fra-
86 gesteller nicht Ungläubige sind, sondern die jüdischen Bürger von Alexandrien[2]). Ihre Fragen zerfallen in vier Kategorien. Den Anfang machen drei halachische[3]), dann folgen drei agadische; diese letzteren gehören zu jener Art agadischer Schriftdeutung, in der zwei einander widersprechende Bibelstellen angeführt werden, um eine Lösung des Widerspruches zu versuchen. Eine solche Lösung fordern die Alexandriner von Josua für Ezechiel 18, 32

---

[1]) Das in Koh. r. zu 9, 4 und Ruth r. c. 3 g. A. stehende Gespräch über die dauernde Macht des längst todten Moses bei den Juden hat, wie H. Oppenheim, Beth. Talmud I, 211, gezeigt hat, das Gepräge tendenziöser Erfindung durch einen Karaiten.

[2]) Nidda 69 b ff. תנו רבנן שנים עשר דברים שאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא ג' דברי חכמה ג' דברי הגדה ג'דברי בורות ג' דברי דרך ארץ.

[3]) חכמה bedeutet halachische Gesetzeskunde. S. Agada der bab. Am. S. 128, Anm. 65; Die Ag. d. pal. Am. II, 60, 5. Eine der drei halachischen Fragen ist auch in die Mischna, Negaim Ende, aufgenommen. Nach Tosefta, Negaim Ende, sagte ihnen Josua in Bezug auf diese Frage: עכשיו שאלתם דבר של חכמה.

und I Sam. 2, 25 [1]), für Deut. 10, 17 und Num. 6, 26 [2]), für Ps. 132, 13 und Jerem. 32, 31 [3]). Eine Parodie auf die Fragen halachischer Casuistik bildet die dritte Kategorie, als närrisch unwissend [4]) bezeichnet: ob die in eine Salzsäule verwandelte Frau Lots (Gen. 19, 26) verunreinige, ob der wiederbelebte Sohn der Sunnemiterin (II Kön. 4, 35) verunreinige, ob die vom Tode Auferstandenen dereinst mit dem Reinigungswasser besprengt werden? [5]) Diese Fragen beantwortet J. mit entsprechendem Witze. 187
Ernster und dem praktischen Leben entnommen sind die drei Fragen der letzten Classe. Die Alexandriner möchten wissen, wie die wünschenswerthesten Besitzthümer des menschlichen Lebens, Weisheit, Reichthum und männlicher Kindersegen zu erreichen sind. Die von J. bezeichneten Mittel [6]), so weise Lebenserfahrung aus ihnen spricht, finden nicht den Beifall der Hörer, da sie so Mancher, doch vergeblich angewendet habe; da bleibt nichts übrig, belehrt er sie, als Gebet zu Dem, dessen die Weisheit und der Reichthum ist (Prov. 2, 6; Chaggai 2, 8) und der Söhne als

---

[1]) Diese Frage steht nebst der folgenden am Schlusse einer Reihe ähnlicher Fragen in Sifrê zu Num. 6, 26 (§ 42). Die Antwort J.'s ist abweichend von der im Sifrê gegebenen (j. Tosafoth z. St.): Gott will den Tod der unbußfertigen Frevler, aber nicht derer, die Buße thun.

[2]) S. oben S. 68, Anm. 3.

[3]) Jerusalem, lehrt J., war die von Gott erwählte Stadt, bevor Salomo die Tochter Pharao's zur Frau nahm, nicht aber nachher. Dieses Ereigniß, mit dem der Abfall Salomo's beginnt, bildet in der Agada den Wendepunkt in der Geschichte Israels. S. b. Sabbath 56 b (Ag. der bab. Am. S. 42), b. Sanh. 21 b, j. Aboda zara 39 c, Schir r. zu 1, 6; Glosse zu Sifrê Deut. §. 52. Vgl. Ag. d. pal. Am. II, 325.

[4]) Zu בורות vgl. Ag. d. pal. Am. II, 298, 7.

[5]) Die Frage der Sadducäer an Jesus, Math. 22, 23 ff., ist ähnlicher Art. Auch hinter den Fragen der Alexandriner scheint sich skeptischer Spott zu bergen.

[6]) Die Antworten Josua's auf die ersten zwei Fragen: 1) ירבה בסחורה וישא ויתן באמונה (2 בישיבה וימעט בסחורה beruhen auf Sentenzen Hillel's: ולא כל המרבה בסחורה מחכים und מרבה ישיבה מרבה חכמה (Aboth 2, 5) (ib. 6). Die Antwort auf die dritte Frage: ישא אשה ההוגנת לו ויקדש עצמו תשמיש ist verschieden von der, welche er nach Baba bathra 10 b auf dieselbe Frage gegeben hätte: בשעת ישמח אשתו לרבר מצוה.

Lohn verleiht (Psalm 127, 3). — Vielleicht waren es ebenfalls die Alexandriner, denen Josua in so sinnreicher Weise die Fragen nach der Sonderstellung des Weibes in leiblicher, seelischer, socialer und religiöser Beziehung beantwortet, wie wir es in einem ältern Midraschwerk lesen können [1]).

Josua b. Chananja lebte im Andenken der Nachwelt als der allezeit schlagfertige und siegreiche Vertreter jüdischer Weisheit und jüdischen Witzes. Der Erzählungen über seine treffenden
188 Antworten und klugen Bescheide mag es viel mehr gegeben haben, als deren unsere gegenwärtigen Quellen enthalten [2]). Darauf weist auch jener Ausspruch hin, der ihm in den Mund gelegt wird: „Niemals hat mich jemand besiegt, ausgenommen eine Frau, ein Knabe und ein Mädchen“ [3]). Im Anschluß hieran erzählt er die Vorfälle, in denen weiblicher und kindlicher Witz den seinigen aus dem Felde schlägt [4]). — So wie in zahlreichen Anek-

[1]) Gen. r. c. 17 Ende יצאלו את ר' יהושע. Einige der 11 Fragen seien hier wiedergegeben: „Warum ist der Mann leicht zu überreden, die Frau aber nicht?“ Der Mann ist aus Erde geschaffen, die sich leicht im Wasser auflöst, die Frau aus Knochen, der dem Wasser Widerstand leistet. — „Warum geht der Mann mit bloßem, die Frau mit bedecktem Haupte?“ Wer eine Sünde begangen, schämt sich vor den Leuten; so schämt sich auch die Frau ob der Sünde Evas und bedeckt ihr Haupt. — „Warum haben die Frauen bei Leichenbegängnissen den Vortritt im Zuge?“ Weil sie den Tod auf die Welt gebracht haben.

[2]) Zu den bisher erwähnten sind noch hinzuzufügen die Baraitha Sabbath 127 b (J.'s Besuch bei einer einflußreichen Matrone und sein eigenthümliches Benehmen, das aber das Vertrauen seiner Schüler in ihn nicht erschüttert) und die Erzählung in Derech erez c. 6 (Josua wird von Jochanan b. Zakkai zu Simon b. Antipatros geschickt).

[3]) Erubin 53 b. מימי לא נצחני אדם חוץ באשה תינוק ותינוקת.

[4]) In Echa r. zu 1, 1 (רבתי Ende) erzählt J. nicht selbst, sondern die drei Vorfälle des talmudischen Berichtes sind, mit anderen vermehrt, zu einem zusammenhängenden Berichte über eine Reise J.'s, in dritter Person, zusammengefügt und der Vorfall mit der Frau (hier eine Wittwe) an den Schluß gestellt. Anläßlich dieses letztern Vorfalles habe J. den — nun entsprechend modificirten — Ausruf gethan: מימי לא נצחני אדם אלא אלמנה זו ותינוקת אחת ותינוקת. In Derech erez c. 6 sind beide Versionen combinirt. Die Erzählung geschieht in dritter Person, wie im Midrasch, die Zahl und

boten der Gegensatz Schammais und Hillels vergegenwärtigt wurde, so wurde der gleiche Gegensatz zwischen Eliezer und Josua in Erzählungen veranschaulicht, deren uns noch einige erhalten sind. Zwei geben von der Strenge E.'s und der Milde J.'s gegenüber Proselyten Zeugniß [1]) und in einer wird die unentwegte Ernsthaftigkeit des Einen der witzigen Urbanität des 18
Andern gegenübergestellt [2]). — Auch mit Gamliel, dem Patriarchen, scheint die Anekdote des Lehrhauses ihren Liebling Josua gerade zu des Letztern Vortheile in Gegensatz gebracht zu haben, so in der Erzählung vom Besuche des Patriarchen bei Josua [3]), in dem Berichte, wie Josua durch seine Naturkenntniß Gamliel aus einer Verlegenheit hilft [4]) und in dem Berichte von einer Schiffahrt, auf der die astronomischen Kenntnisse Josua's ihn gegen G. in Vortheil setzen [5]).

4. Exegetisches und Homiletisches.

In diesem Abschnitte soll nur eine Nachlese zu den bisher in anderem Zusammenhange gebrachten und im nächsten Capitel noch zu bringenden Schriftauslegungen Josua's geboten werden. An der Spitze stehe, weil zum Theile noch zum vorhergehenden Abschnitte gehörig, die Gruppe von Auslegungen, welche ein

---

Reihenfolge der Vorfälle ist die des Talmud; doch daß dieser dritten Version die des Midrasch zu Grunde lag, sieht man aus dem Ausrufe, der nach dem Vorfalle mit der Frau angebracht ist und lautet: ביבי לא נצחני אלא אשה זו ות' ות'. — S. zu diesen Erzählungen die Bemerkung von Perles in Grätz' Monatsschrift, 1873, S. 124.

[1]) Die eine betrifft Akylas, s. oben S. 106, die andere — zu der der babyl. Talmud ein Seitenstück vom Amora Chisda erzählt, Aboda zara 17 a — eine sich selbst des ärgsten Incestes anklagende Heidin, Koh. r. zu 1, 8.

[2]) J. erkennt, daß die Frage, welche E. ernst genommen hatte (s. oben S. 113, A. 2) nur figurirt ist, und antwortet mit dem Scherze: הטיל להם מים בכפל וקעקע להם כתרנגולים. Kidd. 31 a.

[3]) S. oben S. 161.

[4]) S. oben S. 166.

[5]) Horajoth 10 a.

schriftkundiger römischer Offizier im Namen Josua's mittheilte [1]). Zwei Schüler des Letztern suchten durch Verkleidung zur Zeit der hadrianischen Verfolgung dem Tode zu entgehen; doch jener Krieger [2]) erkennt sie und fragt, warum sie als Anhänger der Thora nicht ihr Leben offen für sie wagen. Sie erwiederten: Wir sind treue Anhänger der Lehre und ließen uns auch für sie tödten, aber es liegt nicht in der Natur des Menschen, sich freiwillig um's Leben zu bringen [3]). Nun erklärt Jener, ihnen das Leben zu schenken, wenn sie ihm drei Fragen beantworten. Sie erklären zwar die ihnen vorgelegten Schriftverse, doch der Römer theilt ihnen abweichende Deutungen mit, die er von ihrem Lehrer Josua gehört habe [4]). Die erste der Fragen betrifft, gleich den agadischen Fragen der Alexandriner [5]), den Widerspruch zweier Bibelstellen: Jes. 3, 13 (Gott steht zum Gerichte über die Völker) und Joel 4, 12 (Gott sitzt, um die Völker zu richten) [6]). Die zweite Frage bezieht sich auf Prov. 28, 19 [7]), die dritte auf Gen. 35, 17 [8]).

---

[1]) Gen. r. c. 82.

[2]) Gleich den zu Gamliel geschickten Militärs (S. 77) als στρατιώτης bezeichnet.

[3]) בניה (של תורה) אנו ועליה אנו נהרגים אלא שאין דרכו של אדם לאבד עצמו לדעת.

[4]) לא כך דרש ר' יהושע רבכם.

[5]) S. ob. S. 179.

[6]) Die Lösung J.'s lautet: Gott richtet die Völker sitzend, d. i. mit Bedacht und mit genauer Untersuchung, aber dann erhebt er sich, um als Ankläger — ἀντίδικος — gegen sie aufzutreten.

[7]) J. deutet diesen Vers: Wer Gott dient bis zu seinem Tode — אדמתו = עד מותו — der wird in Fülle das Brot der künftigen Welt genießen; die Heiden aber, die Eitlem, d. i. dem Götzendienst nachjagen, werden es entbehren.

[8]) Die Worte der Geburtshelferin zu Rachel: „auch dieser ist dir ein Sohn" beweisen, daß eine zweite Geburt stattfand und daß mit Binjamin, wie auch mit seinen Brüdern, eine Zwillingsschwester mitgeboren wurde. In b. Baba bathra 123 a wird diese Ansicht in Bezug auf Binjamin, aber auf Grund einer anderen Bibelstelle (Gen. 43, 29), von Abba Chalifa (Varianten Chilfa, Chalafta) ausgesprochen, jedoch nur, um eine gleiche Ansicht des Chija b. Abba in Bezug auf Dina ad absurdum zu führen. In Gen.

Exod. 16, 28 f. Die strafenden Worte Gottes werden von J. paraphrasirt, mit dem aus Jesaia 56, 2 hergeleiteten Schlußsatze, daß wer den Sabbath behütet, vor Sünden bewahrt wird [1]). 19

Exod. 18, 4. Die Rettung Moses' vom Schwerte Pharao's geschah, als er nach Tödtung des Aegypters fliehen mußte [2]).

Deut. 3, 26. „Du hast genug". Damit sagt Gott, daß es sich Moses an der kommenden Welt genügen lassen möge [3]).

---

r. a. a. O. giebt eine Glosse zu Josua's von dem Römer citirten Ausspruche die Ansicht Abba Ch.'s als ernst gemeint an: כההיא דאמר אבא חילפוי בן קוריא תאומה יתירה נולדה עם בנימין. — Es ist notwendig, den [Abba] Chilfa, Zeitgenossen des Amora Chija bar Abba (zweite Hälfte des 3. Jhrts.) von dem gleichnamigen Zeitgenossen Gamliel's II, von dem oben, S. 93, Anm. 6 die Rede war, zu unterscheiden. Dieser, den als tannaitischen Lehrer nicht nur die a. a. O. erwähnte Baraitha des Jeruschalmi kennt, sondern auch die Tosefta, Maaser scheni 4, 5 (אבא חילפא בן קוריא אומר, Zuckermandel im Register der Personennamen bringt die Stelle nicht), birgt sich vielleicht auch unter dem offenbar corrumpirten, sonst nicht vorkommenden Namen חילפתא בן קוינא, Tos. Machschirin 3, 3. Das אבא gehört nicht zum Namen, der in Schocher tob zu Psalm 20 חלפא בן קרוייה lautet, in Jalkut zu Psalm 20 (§ 680) חלפו ב״ק. In Schocher tob (und Jalkut) zu Psalm 137 ist חלפא zu אלפא geworden (vgl. Frankel, Mebo Hajeruschalmi 83 b unt.) und der Titel רבי vorgesetzt, woraus Pesikta rabb. ר׳ תחליפא gemacht hat. Das Cognomen ist an allen angeführten Stellen (ה) קרוייא (בר) בן, woraus corrumpirt in der Tosefta: בן קוינא. Den mit dem Amora Chija b. Abba sich Unterredenden hingegen, im bab. Talmud, nennt die Münchner Handschrift אבא חלפתא, die römische אבא חלפתא קרוייה, ebenso Juchasin, die Hamburger Handschrift חילפא קירוייה, die gewöhnliche Lesart אבא חליפא קרויא (j. Tikkune Sofrim XI, 344). Bloß in Gen. r. a. a. O. ist בן vor קוריא hinzugekommen Immerhin scheint später in der Ueberlieferung eine Vermengung beider Autoren stattgefunden zu haben. Vgl. Die Ag. d. pal. Am. II, 176 f.

[1]) שכל מי שמשמר את השבת מרוחק מן העברה. Er erklärt die Stelle in Jesaia: „Wer den Sabbath behütet, ihn nicht zu entweihen, und dadurch seine Hand bewahrt vom Bösesthun". Mech. z. St. (50 b).

[2]) Mech. z. St. (58 a). Die sagenhafte Schilderung der Rettung stammt, wie aus j. Berach 13 a und Schir r. zu 7, 5 ersichtlich, von Bar Kappara und Josua b. Levi.

[3]) Mechiltha zu 17, 14 (55 b). דייך העולם הבא. In Sifré z. St. (§ 29) anonym הרבה לך בידי לעולם הבא, in Sifrê zu Num. § 135 anonym und anders ausgedrückt.

Deut. 10, 18. Brot und Gewand, die Gott in seiner Liebe dem Proselyten gewährt, sind das Brot der Lehre und das Ehrenkleid des Gelehrten [1]).

II Sam. 15, 7. Die 40 Jahre sind von dem Zeitpunkte an gerechnet, daß Israel einen König verlangte, dem zehnten Jahre der Regierung Samuels [2]).

Jes. 57, 7. Wenn der Wind über die Erde geschickt wird, läßt Gott seine Kraft an Bergen und Hügeln sich brechen und schwächen und sagt zu ihm: „Nimm dich in Acht, daß du meinen Geschöpfen nicht Schaden bringest" [3]).

Amos 3, 12. Aus diesem Verse folgert J., daß nur der achte Theil der Israeliten im Kriege mit Syrien im Lande blieb, der größere Theil nach Damaskus in's Exil geführt worden war [4]).

Psalm 3, 2. Monolog Davids über seine außerordentliche Lage gegenüber der Empörung Absaloms [5]).

---

[1]) Gen. r. c. 70, in der Antwort an Akylas (ob. S. 106). Ueber טלית als Ehrengewand s. Ag. d. pal. Am. I, 254, 1. Außer den bei Levy, II, 160b citirten Stellen s. noch Gen. r. c. 74 (15): David legte Purpur und Krone ab ונתעטף בטליתו, um als Schriftgelehrter beim Sanhedrin eine Frage zu stellen. S. auch Exod. r. c. 43 g. Anf.: לחם .ונתעטף בטליתו ויושב לו כזקן זו תורה, bewiesen aus Prov. 9, 5. Auch zu der oben S. 163, Anm. 2 angeführten Deutung zu Exod. 16, 4 muß man annehmen, daß er לחם כן השמים auf die Lehre gedeutet hat. S. auch S. 183, Anm. 7, wo לחם ebenfalls allegorisch erklärt wird.

[2]) Seder olam c. 14, Nazir 5 a, tradirt durch Nehorai (s. Anm. 4).

[3]) Er deutet יעטוף nach Jona 2, 8, als ob es „schwach werden" bedeutete, j. Berach 13 c d, Koh. r. zu 1, 6, Lev. r. c. 15 g. A. (wo für חנינא zu lesen חנניה). In Gen. r. c. 24 ist durch Verwechslung mit dem Autor des nachher folgenden Satzes Huna als Autor genannt. S. Ag. d. pal. Am. III, 140, 1.

[4]) Seder olam c. 22, tradirt durch Nehorai.

[5]) Sch. tob z. St. (ed. Buber, S. 38). Da diese Deutung (anonym Midr. Samuel c. 20) der Anschauung J.'s über die Psalmen (oben S. 149) widerspricht, ist unter ר' יהושע vielleicht ein anderer Josua, etwa J. b. Levi zu verstehen.

Ruth 2, 19. Aus den Worten Ruths schließt er: Mehr als der Besitzende am Armen thut, thut der Arme, der die Gabe empfängt, am Besitzenden [1]).

Die auf homiletischer Anwendung mehrerer Bibel stellen beruhenden Aussprüche über den hohen Wert des Friedens, sowie der Ausspruch über Propheten, Weisen und Priester, welche in einem der späteren Abnexe des Talmuds [2]) im Namen Josua's tradirt werden, sind wahrscheinlich als apokryph zu betrachten [3]).

Ueber die gelegentliche Anwendung biblischer Sätze [4]) wird uns ein interessanter Ausspruch J.'s mitgetheilt, der durch die anonyme, aber wahrscheinlich alte Baraitha, an den man ihn anknüpft, in's rechte Licht gesetzt wird. Wir haben in derselben ein denkwürdiges Zeugniß der Verwendung von Bibelsätzen zu profanen Zwecken und zur Belustigung. Die Baraitha lautet [5]): „Wer einen Vers aus dem Hohenliede citirt und als Art Lied behandelt, und wer überhaupt einen Bibelvers ohne passende Gelegenheit bei Gastmälern citirt, der bringt Unheil über die Welt. Denn dann tritt die Thora, in Trauergewand gehüllt, vor Gott hin und klagt: Herr der Welt, deine Kinder behandeln mich wie ein Instrument, auf dem die Spötter spielen. Gott spricht: Meine Tochter, womit sollen sie sich beschäftigen, wenn sie essen und trinken? Darauf erwiedert die Thora: Sind sie Kenner der Schrift, so sollen sie mit Thora, Propheten und Hagiographen sich be-

---

[1]) Lev. r. c. 34, Ruth r. z. St. Die Deutung basirt auf den Worten: אשר עשיתי עמו, welche er in dem gewöhnlichen Sinne von עשה עם nimmt.

[2]) Im sogen. פרק השלום, Schlußabschnitt von Derech erez.

[3]) In Pirke R. Eliezer lesen wir nur drei Sätze von Josua: c. 5 über den Ursprung der Heilquellen; c. 28 über Gen. 15, 10; c. 43 über die Buße, mit dem Beispiele des Königs Manasse. In Midr. Mischle zu 6, 5 steht ein anderer Ausspruch J.'s über die Buße. S. oben S. 155, Anm. 5.

[4]) Vgl. oben S. 162.

[5]) Sanh. 101 a; Vgl. den Satz Akibas, unten Cap. XII, Abschnitt 4 g. E.

schäftigen [1]), die Kenner der Mischna mit Midrasch [2]), Halacha und Agada, die Kenner des Talmuds — der dialektischen Erörterung der Traditionssätze — mit den Satzungen des betreffenden Festtages, an welchem das Mal stattfindet". Darauf bezeugt
4 Simon b. Eleazar im Namen Josua b. Chananja's [3]): Wer einen Bibelvers zur rechten Zeit citirt, der bringt Heil über die Welt; denn so ist geschrieben (Prov. 15, 23): „Ein Wort zur Zeit, wie gut ist es [4])".

IX.

Eleazar aus Modiim.

Das Städtchen Modiim, unweit von Jerusalem, berühmt als Heimat der Makkabäer, war auch die Heimat des stets nach ihr benannten Eleazar, des einzigen Tannaiten dieser Zeit, dessen Namen in der Tradition nur agadische Sätze verewigt haben. Jedoch das Ende seines Lebens wurde von der an Bethar anknüpfenden geschichtlichen Sage verherrlicht [5]). In dieser Stadt lebte Eleazar, der ein Oheim des Ben Kozeba war, während der Belagerung und hielt mit seinem wirkungsvollen Gebete, wie man nachher dichtete, das sich vorbereitende Verhängniß auf: Er betete an jedem Tage: Herr der Welt, laß heute nicht dein Strafgericht walten! Da wurde er durch die Hinterlist eines Samaritaners des Einverständnisses mit den Römern verdächtig und fand durch einen Fußtritt seines gewaltthä-

[1]) Vgl. dazu die Erzählung von dem Gastmahle Abuja's, S. 124.

[2]) Nach במשנה ist einzuschieben במדרש (s. Rabbinowicz IX, 305). Vgl. R. d. É. J. XXXVIII, 212.

[3]) Die Corruptel ר' שמעון בן חנניה für ר' יהושע ב"ח ist durch den Namen des Tradenten veranlaßt.

[4]) כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם שנאמר דבר בעתו מה טוב.

[5]) Jer. Taan. 68 d unt., Echa r. zu 2, 2. Vgl. Midr. der Zehn Könige in Horowitz' Bibl. Hagg. I, 50.

tigen Neffen den Tod. Damals erging an Ben Kozeba eine Himmelsstimme, welche die Drohung Zacharia's (11, 17) über den thörichten Hirten wiederholte und hinzusetzte: Du hast Eleazar den Modiiten getödtet, der Israels Arm und rechtes Auge war, so soll auch dein Arm verdorren und dein rechtes Auge sich verdunkeln! Bald darauf wurde Bethar eingenommen. Reicht so die Laufbahn Eleazar's bis an das blutige Ende dieser Epoche, so gehörte sie auch schon den ersten Jahrzehnten nach der Zerstörung Jerusalems an. Wie wir oben gesehen[1]), wurde Eleazar von Gamliel II. und den Schülern Jochanan b. Zakkais als Schriftausleger sehr geschätzt, und auch die Häupter des palästinensischen Judenthums nach dem Tode Gamliels erkennen ihn als Autorität in der Agada an. Mit Eleazar b. Azarja finden wir ihn das Buch Jeremias lesen und Jenem eine Verheißung des Propheten erläutern[2]). Tarphon sieht sich zwar einmal veranlaßt, bei Gelegenheit eines hyperbolischen Ausspruches, ihm in seiner heftigen Manier zuzurufen: Wie lange, Modiit, willst du uns allerlei Zusammengestoppeltes zum Besten geben[3])? Aber wir finden bei anderem Anlasse Tarphon und die bei ihm versammelten Gelehrten ob einer agadischen Schwierigkeit die Autorität des Modiiten zu Hilfe rufen[4]). — Daß besonders Jo-

[1]) S. 90.

[2]) Pesikta 143 a. ר״א בן עזריה ור״א המודעי הוו יתבין בהדין קרייא. Vgl. Pesikta r. c. 21 (103 b ed. Friedm.) und dazu Tanch. B. ויחי 14 (S. 77). — Die Angabe, daß El. b. Azarja im Namen des Modiiten tradirt, an sich unwahrscheinlich, fällt dadurch weg, daß man an der betreffenden Stelle (Schebuoth 35 b) משום ר' אלעזר המודעי nach der Münchener Handschrift streichen muß. S. Dikd. Sofrim.

[3]) עד מתי אתה מגבב [דברים] ומביא עלינו, Joma 76 a. In der Mech. zu Exod. 16, 14 (49 a) sagen Alle zu ihm: מודעי עד מתי אתה מתכה עלינו „Wie lange willst du uns mystificiren?" מתכה ist dasselbe, was כפליא in der Erzählung vom Athenienser in Jerusalem (Echa r. zu 1, 1).

[4]) Esther r. zu 2, 5 (c. 6 Anf.), Sch. tob zu Psalm 106, 3. Tarphon bespricht mit seinen Collegen, nach Sch. tob mit seinen Schülern, die Psalmworte: „Heil dem . . . . der Wohlthat übt zu jeder Zeit" (Psalm 106, 3) und sie einigen sich dahin, daß die Erziehung von Waisenkindern eine solche Wohlthat ist, die fortwährend dauert. Als nun auch dagegen der Einwand sich erhebt, daß zur Nachtzeit selbst die genannte Wohlthat unterbrochen sei,

6 sua b. Chananja es war, der mit Eleazar gemeinschaftlich agadische Schriftauslegung trieb, davon sind uns als Zeugniß die Controversen der Beiden zu einigen Abschnitten des Exodus geblieben, von denen schon die Rede war. Diese Controversen sollen besonders behandelt, vorher jedoch der sonstige, nicht sehr umfangreiche, Rest der Agada des Modiiten dargestellt werden.

1.

Eleazar aus Modiim definirte die seinen Lebensberuf bildende Agada, nach einer freien Etymologie, als dasjenige, was die Herzen der Menschen anzieht, oder, nach einer andern Version, sie nach sich zieht wie Wasser [1]). Die Wirkung der agadischen Schriftauslegung auf das Gemüt und der homiletisch-praktische Zweck, welchen der Volkslehrer mit seiner Exegese verbindet,
7 konnte nicht klarer bezeichnet werden. Jene Deutung des Wortes Agada soll aber auch die anmuthig und schmeichelnd dem Hörer sich anschmiegende und durch Befriedigung und Anregung von Witz, Empfindung und Einbildungskraft seinen Beifall hervorlockende Methode und Ausdrucksweise des Agadisten bezeichnen. Es ist bedauerlich, daß die Traditionslitteratur nur so geringe Splitter der wahrscheinlich die ganze heilige Schrift umfassenden Agada Eleazars unter seinem Namen bewahrt hat. Doch auch das Wenige läßt uns einen Einblick in die Art und Weise seiner

---

wird der Modiit herbeigerufen — עדיין אנו צריכין למודעי — und er beseitigt den Einwand damit, daß auch in der Nacht die des Tages genossene Pflege fortwirkt. Im bab. Talmud, Kethub. 50 a, ist nur eine verworrene und dunkle Ueberlieferung dieses Gespräches erhalten: Die „Lehrer von Jabne", nach Anderen Eleazar — d. i. der Modiit — beziehen dort den Psalmvers auf die Erziehung der eigenen Kinder, während ihn auf die Waisenerziehung der Amora Samuel b. Nachman deutet. Auch die Version in Sch. tob ist durch den Einfluß des Babli modificirt, indem als erste Ansicht Tarphons diejenige gegeben wird, welche im Babli Huna oder Chisda hat.

[1]) Er erklärt nämlich כזרע גד Exod. 16, 31: דומה להגדה שהוא מושך לבו של אדם, Mech. z. St. (51 a), wofür in b. Joma 75 a anonym (אחרים) שמושכת לבו של אדם כמים. אומרים. Vgl. Jehuda I zu Exod. 19, 9, Sabb. 87 a

Schriftdeutung thun. Schon der ihm zugeschriebene Wahlspruch [1]) ist keine bloße Sentenz, sondern gewissermaßen das Thema einer Predigt, in welcher vor den Sünden der Zeit eindringlich gewarnt werden soll. „Wer die Sabbathe entweiht [2]) und die Festzeiten verachtet, wer den Bund unseres Vaters Abraham zerstört [3]), wer seinen Nächsten öffentlich beschämt [4]) und wer sich freche Aeußerungen gegen die Thora gestattet [5]), der hat, selbst wenn er über Kenntniß der Lehre und gute Handlungen verfügt [6]), keinen Antheil an der kommenden Welt [7]).

Wir machen an den Aussprüchen Eleazars die Wahrnehmung, daß er gerne von einem allgemeinen Satze ausging und

---

[1]) Aboth 3, 11, Ab. di R. Nathan c. 26: an Num. 15, 31 angeknüpft Sifrê z. St. (§ 112), b. Sanh. 99 a. Nach Jellinek, Litteraturblatt des Orients X, 414, ist E.'s Wahlspruch als „Polemik gegen die Apostel, Ebioniten und die ersten Gnostiker" aufzufassen. Vgl. die Ausführungen Guttmanns über die polemische Tendenz dieses Wahlspruches, Monatsschrift, 42. Jhrg. (1898), S. 303 ff, 337 ff.

[2]) המחלל שבתות, wie es in Ab. di R. N. heißt, paßt besser zu dem folgenden והמבזה את המועדות als das gewöhnliche und auch sonst keinen ungezwungenen Sinn darbietende המחלל את הקדשים.

[3]) So ist die Reihenfolge in allen Quellen, mit Ausnahme der Mischna. Für המיפר בריתו של אברהם אב' hat eine Variante in Ab. di R. Nathan, in Uebereinstimmung mit b. Schebuoth 13 a, das deutlichere המבזה את הברית בבשר. Daß dies den Epilasmos bedeute, s. Grätz IV², 79.

[4]) והמלבין פני חברו ברבים. In Sifrê und Aboth di R. N. fehlt dieser Satz, auch in Babli nach manchen Mss. und alten Citaten (s. Dikduke Sofrim z. St.); selbst in Aboth ist er nicht unbestritten (s. בית הבחירה ed. Stern, 17 a).

[5]) והמגלה פנים בתורה [שלא כהלכה]. Die eingeklammerten Worte fehlen in Ab. di R. N. und im paläst. Mischnatexte ed. Lowe; in Sifrê fehlt der ganze Satz, doch nur irrthümlich, da er in der vorangehenden Deutung zu den Worten כי את דבר ד' בזה zu lesen ist: זה המג' פנים בתורה. Näheres über den Satz und über seine — babylonische — Erweiterung durch שלא כהלכה s. Die älteste Terminologie, S. 149—151.

[6]) אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים. In Sifrê dafür: שיש בידו מצות הרבה.

[7]) Sifrê dafür: כדי הוא לדחיותו מן העולם. In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 38 (S. 87) ist der Spruch in folgender Weise erweitert: כל המחלל את התורה ואת הקדשים והמועדים והמיפר בריתו של אברהם אבינו אף על פי שיש

diesen auf die zu deutende Bibelstelle anwendete. Zu Num. 27, 14 bemerkt er [1]): „Komm' und sieh, wie sehr die Frommen Gott lieb sind! So oft er in der Schrift ihren Tod erwähnt, erwähnt er auch ihr Verschulden; dies geschieht darum, daß die Nachwelt nicht Anlaß zur Verleumdung habe, als ob Jene im Geheimen schlechte Thaten verübt hätten und deshalb starben. An vier Stellen erwähnt die Schrift den Tod der Söhne Aharons [2]); doch überall erwähnt sie auch ihr Verschulden, um damit zu sagen, daß nur dieses ihnen zur Last gelegt werden dürfe. Wenn Gott so rücksichtsvoll ist, wo er zum Zorne Anlaß hat, wie erst, wenn seine Gnade waltet!" — Zu Num. 31, 5 ruft er aus [3]): Komm' und sieh, wie groß die Liebe zu den Hirten — Regenten — Israels ist! Ehedem mußte Moses klagen, daß er um ein Geringes gesteinigt worden wäre (Exod. 17, 4), und nun, nachdem das Volk gehört hätte, daß die Bekriegung Midjans dem Tode Moses vorangehen müsse, entzogen sie sich der Heeresfolge und mußten zwangsweise dazu ausgehoben werden. — Um die Fülle des Mannasegens zu erweisen, stellt er ihn auf Grund biblischer Ausdrücke [4]) mit dem Regen der Sündfluth in Parallele und wendet das Axiom an, daß das Heil stets in größerer Fülle vom Himmel gesendet werde, als das Unheil [5]). — Eine a g a-

---

לו מעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא וכל המבזה את התורה . . . . . אין לו חלק לעולם הבא. Der zweite Theil unterscheidet sich vom ersten nur durch das Verbum מבזה. Wahrscheinlich ist er so entstanden, daß der Schlußsatz הטוגלה פנים בתורה durch והמבזה את התורה ersetzt (entsprechend dem biblischen Texte dazu: דבר ד' בזה) und dann irrthümlich durch die weiteren Bestandtheile des ersten Theiles erweitert wurde. In diesem ist את התורה jedenfalls nicht ursprünglich.

[1]) Sifrê z. St. § 137; kürzer und in anderer Reihenfolge in Pesikta 172 b, Lev. r. c. 20.

[2]) Nämlich Lev. 10, 1 und 16, 1, Num. 3, 4 und 26, 61.

[3]) Sifrê z. St., § 157. Die Grundlage der Deutung bildet das nicht als Reflexivum, sondern als Passivum betrachtete Verbum ויפקדו.

[4]) Gen. 7, 11 (ארבות) und Psalm 78, 23 (דלתי).

[5]) Mech. zu 16, 14 (49 a) וכי איזו מדה מרובה טובה או רעה הוי אומר מ' טובה מרובה מ' פורעניות. Etwas anderes Joma 76 a. Sanh. 100 a b be-

dische Norm anderer Art, die aus dem babylonischen Exil mitgekommen sei[1]), lautet: Ueberall, wo eine biblische Erzählung mit den Worten „Es war in den Tagen" eingeleitet wird, ist von Drangsal die Rede[2]). — Anderen allgemeinen Sätzen, die aus Eleazars agadischer Exegese sich ergaben, werden wir noch in den Controversen mit Josua begegnen. Hier seien noch einzelne Schriftdeutungen zusammengestellt.

Gen. 18, 3. Mit dem Worte אדני redet Abraham Gott an, und dasselbe ist als Gottesname zu betrachten[3]).

Gen. 24, 1. „Gott segnete Abraham mit Allem", das bedeutet Abrahams astrologische Wissenschaft[4]).

dient sich Meir (s. Dikd. Sofrim) des Satzes, ohne Eleazar zu nennen; in Sota 11 a führt ihn Raba an.

[1]) Levit r. c. 11: המדרש הזה עלה בידינו מן הגולה. In Pes. r. c. 5 statt der letzten zwei Worte: מבבל; in b. Meg. 10 b: דבר זה מסורת בידינו מאנשי כנסת הגדולה. Für den ersten Ausdruck vgl.: על שעלה בידם מאשור j. Meg. 71 b, b. Sanh. 22 a; עלו בידם מבבל [שבות המלאכים], j. R. H. 56 d; für den zweiten Ausdruck: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו Joma 21 a und Parall. S. auch Die älteste Terminologie S. 107. Dort ist noch folgendes Beispiel nachzutragen: רבן גמליאל מסירת... בידו מאבותיו (j. R. H. 58 b). Ferner aus dem Midrasch Haggadol zu Genesis (Mi. Berlin 153 a), mitgetheilt von Marx in der Orientalistischen Litteraturzeitung III Jhrg. Col 297: דורשי אגדות אומרים מסורת היא בידן שבאותו פרק שיצא יוסף מבית האסורים מת יצחק.

[2]) בכל מקום שנאמר ויהי בימי אינו אלא צרה. So tradirt Berechja (s. oben S. 128) den Satz im Namen Eleazars aus Modiim in Lev. r. c. 11, während Tanchuma ihn im Namen Chija's vortrug. Gen. r. c. 42 und Ruth r. Einl. stimmen mit Lev. r. überein, nur fehlt die Bezeichnung המודעי nach רי אלעזר. Diesem Satze folgt in den genannten Quellen die Aufzählung und Erörterung der fünf mit ויהי בימי beginnenden Bibelstellen durch Samuel b. Nachman (Ag. d. pal. Am. I, 539, 6), hierauf ein Satz Jochanans über die mit ויהי beginnenden Stellen, welchen ebenfalls Sam. b. Nachman ergänzt oder vielmehr einschränkt (ib. I, 162, 2). Die Vermengung dieses letztern Satzes mit dem Eleazars hat in den andern Quellen — Esther r. Anf., Tanchuma Schemini Anhang, Pesikta r. c. 5 und 7, Num. r. c. 13 — eine bedeutende Verwirrung hervorgerufen. Diese zeigt sich auch in der babylonischen Ueberlieferung des Satzes über ויהי (Megilla 10 b), aus dem die amoräische Dialektik den über ויהי בימי reconstruirt.

[3]) Schebuoth 35 b S. jedoch oben, S. 188, Anm. 2.

[4]) אצטגנינות גדולה שהיתה בידו של אברהם אבינו Tos. Kidduschin 5, 17. In B. Baba bathra 16 b: אצטגנינות היתה בלבו של אברהם א', mit dem

00 Gen. 40, 10. Im Traume des Mundschenken bedeutet der Weinstock Jerusalem, die drei Reben das Heiligthum, den König und den Hohepriester, die Blüthen die Jugend der Priesterschaft, die Weintrauben die Trankopfer [1]).

Gen. 49, 4. Eleazar deutet die Buchstaben des Wortes פחז in umgekehrter Folge [2]).

Zusatze: שכל מלכי מזרח ומערב משכימין לפתחו; in Joma 28 b, wo der Satz anonym angeführt wird: אצט' גדולה היתה בלבו. Das Wort אצטגנינות (auch אסטגנינית) ist als Abstraktum aus dem Griechischen gebildet, und zwar — mit allerdings starker Entstellung der Laute — aus אסטרולוגום אסטרולוגיא (auch אצט') ἀστρολογία. Im palästinensischen Talmud und im Midrasch findet sich wirklich nur die letztere, richtige Form. Wenn z. B. Sabb. 13 a Abraham sagt: . . הסתכלתי באצטגנינות שלי und Gott ihm erwiedert (nach Gen. 15, 5) צא מאצט' שלך, so heißt es dafür Gen. r. c. 44: נביא אתה ואין אתה אסטרולוגום. Dem Ausdrucke הסתכלתי באצט' שלי entspricht j. Ab. zara 41 a: והוה חמי באסטרולוגיא דידיה; Lev. r. c. 36: צפה אותו שלטון באסטרולוגין שלו Wenn die Lesart der Tosefta בידו richtig ist, so kann man an die astrologischen Instrumente und Tabellen denken, durch welche die Zukunft geschaut wird. In einem andern Satze Eleazars des Modiiten wird ein solches Instrument ausdrücklich genannt. Den Rath Jethros an Moses Exod. 18, 21): „du sollst ersehen" erklärt er (Mech. z. St.): באספקלריא במחזית זו שחוזין בה המלכים Es ist an keinen gewöhnlichen Spiegel (speculare) zu denken, sondern an ein astrologisches Instrument, „das die Könige zu benützen pflegen" und das Moses benützen soll, um tüchtige Männer zu wählen; mit anderen Worten, er solle den zu Wählenden das Horoskop stellen. (Andere Erklärungsversuche s. bei Krauß, Lehnwörter II, 119).

[1]) Chullin 92 a. S. ob. S. 90.

[2]) S. oben S. 127. Er leitet seine Deutung mit den Worten ein: הפך את התיבה ודורשה. Sabb. 55 b; in Tanchuma dafür מסרס את התיבה. Ueber die anderen Deutungen Eleazars zum Spruche über Reuben s. S. 127. Von Eleazar finden wir nicht wenige Notarikon-Deutungen, s. S. 194, A. 4; S. 198, A. 1; S. 198, A. 4; S. 199, A. 4. Eine solche Deutung des Wortes נחית, Psalm 77, 21, welche die vier Buchstaben desselben als Anfangsbuchstaben von vier Sätzen auffaßt, findet sich Tanchuma B. בשלח 15 (daraus Jalkut zu St. II, 818). Der Deutung unseres E. gehen zwei andere voraus, eine anonym und eine von Josua (b. Chananja), und folgt eine vierte von den „Gelehrten". In Tanchuma מסעי Anf., ebenso Num. r. c. 23 Anf. stehen ebenfalls vier Deutungen, mit verschiedenen Abweichungen von der Version des Tanchuma B. Als Autoren derselben sind genannt: Eliezer, Josua, Akiba und die Gelehrten (רבותינו, wofür Tanch. רבי).

Exod. 27, 10. Aus der Benennung der „Haken der Säulen", welche mit der des Buchstaben Waw zusammenfällt, folgert Eleazar, daß die Schrift seit Moses nicht geändert wurde [1]), was er auch mit Esther 8, 9 bekräftigt.

Die Hallelpsalmen wurden aus Veranlassung des Sieges Debora's und Baraks gedichtet [2]).

Esther 5, 4. Haman wurde deshalb von Esther zum Gastmale geladen, um die Eifersucht des Königs und der Großen gegen ihn zu erregen [3]).

Hoh. 6, 10. Das seltene Wort כנדגלות löst E. nach der Notarikon-Methode in zwei Bestandtheile auf und deutet diese als Anspielung auf „jenes Geschlecht, welches schon in Bewegung gesetzt wird, um in's Exil zu gehen, aber dennoch nicht geht, das ist, nach Zach. 14, 2, das Geschlecht des Messias [4])".

In der letzten Deutung eröffnet Eleazar mit Hilfe von Bibelstellen eine Perspective auf die erhoffte Zeit der Erlösung. Auch andere messianische Schriftdeutungen besitzen wir noch von Eleazar, der mit seinem Tode den gewaltsamen Versuch, die Erlösung herbeizuführen, mitbüßen mußte und der während seines Lebens wahrscheinlich nicht wenig dazu beitrug, um die Sehnsucht nach ihr im Volke lebendig zu erhalten [5]). Zu Jer. 3, 17 fragte ihn Eleazar b. Azarja [6]), wie denn Jerusalem die Völker

[1]) Tos. Sanh. 4, 8, j. Meg. 71 c, b. Sanh. 22 a, tradirt durch Simon b. Eleazar im Namen Eleazar b. Parta's. Die Spitze der Deutung liegt in dem Nebeneinander der Worte ווי und עמודים, daher: ווין שהן דומין לעמודים, Tosefta; שיהו ה' דומין לעמ' Jer.: בה עמ' לא נשתנו, אף ווין לא נשתנו, Babli.

[2]) Pesachim 117 b. S. oben S. 149.

[3]) Meg. 15 b (j. ob. S. 90): קנאתו בכולך קנאתו בישרים.

[4]) כדור שנתנדנד לגלות, Schir r. z. St. tradirt von Huna, während sein agadischer Antagonist Judan eine gleiche Deutung des Wortes auf die Zeit des Königs Chizkija im Namen Eliezers, des Sohnes Jose's, des Galiläers vorträgt. S. II, 290, 4.

[5]) Vgl. Frankel, Monatsschrift, Jahrg. 1854, S. 157 f.

[6]) Pesikta 143 a, s. S. 188, Anm. 2. Zwei andere Versionen dieses agadischen Gespräches finden sich an den beiden dort citirten Stellen der Pei. r. und des Tanchuma.

alle werde fassen können. Da erwiederte er: Einst wird Gott zu Jerusalem sprechen: „Dehne Dich in die Länge und Breite und nimm deine Volksmassen auf [1])!" — In Exod. 16, 25 findet er sechs gute Gaben als Lohn der Sabbathheiligung für Israel verkündet, nämlich: Das heilige Land, die kommende Welt, die erneute Welt, das davidische Königthum, das Priesterthum und das Levitenthum [2]). Dieselben sechs verheißenen Gaben sind es auch, deren nach ihm Jethro sich freut, Exod. 18, 9 [3]).

Ueber die letzte Phase der irdischen Dinge, das große Gericht, dichtete er zu Micha 4, 5 Folgendes. Dereinst werden die Schutzengel der Völker Israel vor Gott anklagen und sprechen: Herr der Welt, Israel hat dieselben Sünden begangen, wie die anderen Völker, Götzendienst, Blutvergießen, Unzucht, warum sollen Diese zur Hölle fahren, Jene nicht? Darauf entscheidet Gott: So mögen denn die Völker alle mit ihren Göttern in die Hölle eingehen! Denn so ist es gesagt: Die Völker gehen jedes im Namen seines Gottes, wir aber gehen im Namen des Ewigen, unseres Gottes! Israel aber wird sein Gott aus dem Höllenfeuer befreien [4]). In einer andern Dichtung [5]) läßt Eleazar die Völker zur Offenbarung am Sinai huldigende Stellung nehmen. Als Gott
03 seine Lehre an Israel gab, da wurde es von einem Ende der Welt bis zum andern vernommen, und die Könige der Erde erzitterten aus ihren Palästen, wie es geschrieben ist: „in seinem Palaste sagt Jeglicher: Herrlichkeit!" Dann versammelten sich Alle bei Bileam und sagten ihm: Sollte, was wir vernommen,

---

[1]) האריכי הרחיבי קבלי אוכלוסיך. Hierauf folgt der Belegvers Jes. 54, 2, vor dem שנאמר zu ergänzen ist.

[2]) Gegen Eliezer und Josua, S. 145. עולם חדש ist die nach der Messiasankunft erfolgende neue Ordnung der Welt.

[3]) Gegen Eliezer und Josua. S. ob. S. 147, Anm. 2.

[4]) Schir r. zu 2, 1. Dieser Dialog, doch mit anderen Antworten Gottes kehrt mehrere Mal im Midrasch wieder, Schir r. zu 8, 8, Ruth r. Anf., Schocher tob zu Psalm 1 (S. 21) und zu Ps. 20. Vgl. Ag d. pal. Am. III, 171, 2.

[5]) Mech. z. 18, 1 (57 a), Zebachim 116 a. Das Ganze beruht auf einer dramatisirenden Deutung der letzten drei Verse des 29. Psalmes.

eine neue Sündfluth bedeuten [1])? Doch Bileam sagte: Längst hat Gott geschworen, keine Fluth über die Welt zu bringen. „So bringt er uns den Untergang durch Feuer?" — Auch das nicht, erwiederte Bileam, denn Gott wird die Menschheit nicht vernichten. Was ihr vernommen, das kommt von der Offenbarung der Lehre Gottes an sein Volk, „der Ewige giebt seinem Volke Macht". Als sie dies hörten, da sagten sie einstimmig: „Der Ewige segne sein Volk mit dem Frieden [2])!" — Eine andere Dichtung E.'s betrifft ebenfalls die Offenbarung. Sie lautet: Buch und Schwert [3]) kamen zusammengebunden vom Himmel herab. Wenn ihr — sprach Gott zu Israel — die in diesem geschriebene Thora ausübet, werdet ihr von jenem gerichtet; wenn nicht, werdet ihr durch jenes gezüchtigt. Wo findet sich das deutlich ausgesprochen? In Gen. 3, 24: Das „Schwert" behütet den „Weg zum Baume des Lebens" [4]).

2.

Die Controversen zwischen Josua b. Chananja und Eleazar aus Modiim bilden gleichsam einen fortlaufenden Doppelcommentar zu den Abschnitten des Exodus über den Aufenthalt in Mara (15, 22—27), das Mannawunder (c. 16), den Kampf mit Amalek (c. 17) und den Besuch Jethro's (c. 18). Wir besitzen in ihnen ein ungemein lehrreiches und interessantes Zeugniß der Schriftauslegung in dieser alten Epoche der Tannaiten-

[1]) ד' למבול ישב ist fragend aufgefaßt.

[2]) Sein Urtheil über die heidnischen Völker spricht Eleazar in der Deutung von Prov. 14, 34 aus (s. oben S. 34, Anm.): „Was sie an Gerechtigkeit und Milde üben, wird ihnen zur Gelegenheit, um Israel zu schmähen". Dazu citirt er Jerem. 40, 3. —

[3]) ספר וסייף. In Lev. r. und in Deut. r. הסייף והספר.

[4]) Sifrê zu Deut. 11, 20 (79 a), daraus (gekürzt) Deut. r. c. 4: ר' אלעזר אומר, in Lev. r. c. 35: תני בשם ר' אלעזר; im Jalkut I, 860 und II 256 steht der Beiname הכודעי. In Gen. 3, 24 ist עץ החיים als allegorische Bezeichnung der Thora aufgefaßt (nach Prov. 3, 18). Voran geht im Sifrê die ähnliche Dichtung Simon b. Jochai's (II, 89, 4). Vgl. noch Die älteste Terminologie S. 157.

zeit. Auf der einen Seite tritt uns die Exegese des bibelkundigen Josua entgegen, der in der Regel den einfachen Wortsinn, die historische Auffassung des Inhaltes vertritt und dort, wo dieser der Ergänzung und Erläuterung bedürftig ist, an den Zusammen-
04 hang des Ganzen sich hält; auf der andern Seite lernen wir die künstlichere Textbehandlung Eleazars kennen, der als Berufsagadist mit allen Mitteln der ihm zu Gebote stehenden hermeneutischen Technik das Schriftwort und den biblischen Geschichtsstoff frei behandelt, wo es sein Zweck erfordert, auch allegorisirt und deutlich die Absicht zeigt, den Text nicht so sehr zu erklären, als eine Fülle von Anspielungen, Beziehungen, Mahnungen in ihm zu finden und ihm allerlei Belehrung und Anregung zu entnehmen. Doch die Grenze zwischen den beiden Arten der Schriftauslegung, die in den vorliegenden Controversen erkennbar sind, war keine so feste, daß nicht zuweilen der Vertreter der einen die Methode der andern befolgte, wie das aus der nun folgenden Specialdarstellung ersichtlich sein wird [1]).

Die gekennzeichnete Verschiedenheit der Exegese J.'s und E.'s zeigt sich schon in der Erklärung einzelner Wörter. In der Beschreibung des Manna, 16, 14, nimmt J. die drei Ausdrücke ככפור, מחספס, דק in dem natürlichen und sich zunächst darbietenden Sinne als beschreibende Merkmale [2]); E. sieht in ihnen auf Grund einer künstlichen Etymologie Andeutungen der Art, in

---

[1]) Da die folgenden Controversen alle in der Mechiltha zu den betreffenden Bibelstellen stehen, wird die Quelle der einzelnen Erklärungen nicht noch besonders angegeben werden; auch zu den Bibelstellen wird nicht besonders „Exodus" vor die Capitelzahl gesetzt, da sie sämmtlich aus diesem Buche sind. J. bedeutet Josua, E. Eleazar aus Modiim. — In ähnlicher Weise, wie hier, ist ein Theil der Controverse Josua b. Chananjas und des Modiiten behandelt bei Ludwig A. Rosenthal, Einiges über die Agada der Mechiltha (Semitic Studies in Memory of Alexander Kohut, S. 463 ff), ohne daß auf meine Darstellung Bezug genommen wäre (siehe R. d. É. d. XXXV, 123).

[2]) Zu דק מחספס ist auf Grund des Targum (auch Peschittha מתקלף) mit Friedmann zu ergänzen ונקלף [מלמד שהיה דק]; J. nimmt חספס als erweiterte Stammbildung von חסף = חשף, abschälen, כפור ist ihm = ליד

welcher die Himmelskost herabkam [1]). Auch zwei andere zur Beschreibung des Manna angewendete Ausdrücke erklären sie auf verschiedene Weise (16, 31) [2]); in einem derselben, נד, sieht E. eine Anspielung auf die anziehende Kraft der Agada [3]), mit der er die Annehmlichkeit des Manna vergleicht. — ויחלש, 17, 13 erklärt J. nach der Bedeutung des Stammes חלש, schwach sein; E. löst es nach der von ihm so gerne angewendeten Methode des Notarikon in zwei Bestandtheile auf [4]). — נסהו 15, 25 glaubt J. gegen die gewöhnliche Orthographie in der Bedeutung „erhöhen" nehmen zu müssen, wahrscheinlich, weil ihm die näher liegende Bedeutung nicht in den Zusammenhang paßt; E. setzt diese mit Hinweis auf die Rechtschreibung in ihr Recht ein [5]).

Bei andern Worterklärungen handelt es sich nicht um zweifelhafte Etymologie, sondern um verschiedene Auffassung des in

---

[1]) דק = vom Himmel kommend, von דק, Jesaia 40, 22; כפור = Deckel, vgl. כפורת; מחסם als Notarikon gedeutet, so daß חס (= הם oder חיש, vgl. חשמל Chag. 14 b) die Lautlosigkeit des Mannaregens anzeigt, סם, daß er nicht im starren, kalten Zustande kam. סם soll Gegensatz zu צונן sein, was man vergeblich zu erklären bemüht war; vielleicht verstand es E. im Sinne von אסם, hinschwinden, sich auflösen, entsprechend dem ניכח in der anderartigen Notarikon-Deutung von מחסם durch Simon b. Lakisch, Joma 75 b.

[2]) צפיחית hängt nach J. mit צפחה zusammen, und er gebraucht zur Erklärung die griechischen Worte für Pfanne und Kuchen: λοπάς, ἐγχαρίτης. Nach E., der das Manna nicht als feste Masse denkt, kömmt צפיחית von צפח = צפה, sich ausbreiten, zerfließen. — Wie J. נד auffaßt, ist nicht klar.

[3]) S. oben S. 189, Anm. 1.

[4]) לשון נוטריקון ויחל וישבר. Eine Glosse im Jalkut erklärt ויחל mit ויזע als ob es bedeutete: „er machte erzittern" (וַיַּחֵל); doch muß man, wie unten (S. 205) gezeigt wird, וַיָּחֶל lesen.

[5]) Er sagt zu Josua (der erklärt hatte: שם נשא לו גדולה, mit Hinweis auf II Kön. 25, 27): זהלא גדולה אינה תלויה אלא בשין וכאן לא כתוב אלא בסמך ה׳א... נסה המקום את ישראל. Die Conjectur Jellinek's über תלויה (bei Friedmann z. St.) ist unnötig, da תלויה wie sonst bedeutet: abhängig von etwas. Er sagt: Die Bedeutung des fraglichen Verbums, als erhöhen genommen, hängt von seiner Schreibung mit Sin ab.

06 mehreren Bedeutungen vorkommenden Wortes; so bei נבל 18, 18[1]), כהן 18, 1[2]), וישלה 18, 27[3]).

Es ist begreiflich, daß für die Controversen E.'s und J.'s besonders dort Spielraum war, wo irgend eine Eigenthümlichkeit des Textes, ein auffallender Ausdruck, ein Zuviel oder Zuwenig gewissermaßen zur Deutung aufforderte. Die Freiheit und Kühnheit der Auslegung E.'s zeigt sich in diesen Fällen in voller Entfaltung, während J, selbst dort, wo er von der natürlichen und einfachen Exegese sich entfernt, rationell und dem Zusammenhange Rechnung tragend zu erklären bestrebt ist.

Für בָּרָעָב, 16, 3, wäre das unbestimmte בְּרָעָב am Platze. J. sieht in dem bestimmten Artikel den Hinweis auf die bekannte Thatsache, daß der Hungertod die ärgste der Todesarten sei. E. benutzt die Aussprache בָּ um das Wort als Notarikon zu deuten[4]). — Die Frage: „was werden wir trinken?" erscheint zu harmlos, um als Murren gegen Moses gelten zu können, von dem der Anfang des Satzes (15, 24) spricht, darum giebt J. dem vorstehenden Worte לאמר die Wendung: „sie hätten sagen sollen", d. h. die Israeliten hätten vorher den Angesehensten unter ihnen fragen sollen, was sie trinken werden, und erst dann gegen Moses murren dürfen. E. meint, daß solche Ausbrüche der Unzufriedenheit gegen Moses nichts Ungewöhnliches waren, und er
07 faßt die Frage in dem Sinne, daß sie als Vorwurf an Gott

---

[1]) Nach J. ist Jes. 34, 4 zu vergleichen und zu übersetzen „du wirst vor Ermattung hinsinken", nach E. Jesaia 1, 30: „du wirst vor Aerger welken".

[2]) Nach J. = כומר, Götzenpriester, wie Ri. 18, 30, nach E. = שר Fürst, wie II Sam. 8, 18. Vgl. Lebrecht in Frankels Monatsschrift, J. 1868, S. 306.

[3]) Nach J. bedeutet das Verbum wegschicken, nach J. beschenken: נתן לו מתנות רבות. Friedmann vgl. שלחים I Kön. 9, 16. Vielleicht dachte E. an Gen. 25, 6.

[4]) בא רעב = ברעב, erweitert: בא עלינו רעב אחר רעב דבר אחר דבר חשך אחר חשך. E. schwebte dabei wohl בגד, Gen. 30, 11 vor.

selbst gerichtet ist[1]). — Das Subject zu ויקרא, 17, 7, kann nicht zweifelhaft sein, wenn man den vorhergehenden Satz in Betracht zieht; und so erklärt denn J. auch, daß Moses den Ort benannt habe. E. hingegen faßt den Satz für sich in's Auge und nimmt das Wort מקום in seiner damals schon lange üblichen Bedeutung als Bezeichnung Gottes, als Subjekt[2]). — Ebenso ist nach E. das Subject zu אמר, 18, 24, nicht Jethro, wie J. erklärt[3]) sondern Gott; E. will damit der Moses herabsetzenden Annahme ausweichen, als ob er nach Jethro's Geheiß gehandelt hätte. — Manche Erklärungen E.'s sind dem Wortlaute des Textes ent-

---

[1]) Die Controverse (s. auch Tanchuma B. בשלח 18) wird ohne die ursprüngliche Grundlage derselben zu 16, 2 wiederholt, ebenso wie die zu 16, 25 zu 16, 30 wiederkehrt.

[2]) המקום קראו מסה ומריבה. Für המקום hat Jalkut zur Verdeutlichung: הקב"ה. Der Nachsatz מכאן לבית דין הגדול שקרוי מקום hat verschiedene Emendationen und Erklärungen veranlaßt; sie scheitern an der angenommenen Bedeutung von בית דין הגדול, worunter, wie überall, auch hier der große Gerichtshof, das Synedrion gemeint sei. Aber der Ausdruck bedeutet hier — wie Geiger, J. Z. IX, 26 ausführt — den göttlichen Gerichtshof, בית דין של מעלה, mit dem Gott seine Beschlüsse faßt; vgl. den Ausspruch: כל מקום שנאמר ור' הוא ובית דינו, j. Sanh. 18 a, Gen. r. c. 51 (s. Ag. d. pal. Am. II, 82, 1). Eleazar will sagen, daß der Name für Gott, den man so häufig anwendet, המקום, aus dieser Stelle zu entnehmen sei, mit dieser Bezeichnung verbinde sich aber die Vorstellung des göttlichen Gerichtshofes, wodurch die Bezeichnung in der That begreiflicher wird. Anders erklärt sie Josef b. Chalafta und der Amora Ammi; s. Pesikta r. c. 21 (ed. Friedmann 104 b), Gen. r. c. 68, Sch. tob zu Psalm 90. Daß המקום = Gott nicht, wie auch Freudenthal (Hellenistische Studien I, 72 f.) annimmt, eine Entlehnung aus dem Hellenismus (τόπος), sondern „eine alte palästinische Umschreibung ist", wird von Geiger (J. Z. XI, 228 f.) dargelegt. בית דין im Sinne von מקום zur Bezeichnung Gottes findet sich Mechiltha zu Exod. 22, 3 (90 a oben): וגנגב לב בית דין בידן. — Vgl. noch J. Lewy, Ein Wort über die Mechiltha des R. Simon, S. 9, A. 4; D. Hoffmann, Deutsche Litteraturzeitung 1889, Col. 1531, S. Schechter, J. Qu. Review VI, 420.

[3]) ודאי (s. oben S. 127, Anm. 4) darf man nicht, wie Friedmann möchte, zur Erklärung E.'s ziehen, sondern es zeigt an, daß Josua wirklich Gehorsam gegen die Rathschläge Jethros annimmt, während nach E. Moses nur Gott gehorcht hat. ודאי bei J. s. auch S. 203, A. 2.

sprechender als die entgegenstehenden Erklärungen J.'s; doch läßt sich meist irgend ein rationeller Grund für die Abweichung des
8 Letztern von der einfachern Auffassung angeben. Dem Wortlaute von 16, 15 nach sagt Moses zu ganz Israel, was das Manna sei. Das nimmt auch E. an, während nach J. Moses unmittelbar nur zu den Aeltesten sprach und diese dann die Mittheilung an das Volk machten [1]). — Wenn es 18, 6 heißt, daß Jethro aus der Ferne dem Moses sagte, so meint J., dies sei brieflich geschehen; nach E. überbrachte ein Bote mündlich die Meldung, deren Inhalt im Texte nur skizzirt sei [2]). — Satzung und Recht, welche nach 15, 25 in Mara Israel gegeben werden, erklärt E. als die Gesetze über die verbotenen Ehen und die Vorschriften des bürgerlichen Rechtes; J., von der Erwägung ausgehend, daß von diesem Theile der Gotteslehre vor der Offenbarung am Sinai nicht die Rede sein kann, findet in der Satzung das Sabbathgesetz und im Recht das Gebot, die Eltern zu ehren, weil diese Gebote im Dekalog (Deut. 5, 15 f.) als schon vorher gegeben hervorgehoben sind [3]).

In der Erklärung der biblischen Wunderberichte erkennen wir das Bestreben E.'s, die Wunder möglichst zu steigern. Wir haben schon oben gesehen, wie ihm seine Uebertreibung des Mannawunders eine Zurechtweisung zuzog [4]). Auch durch die

---

[1]) J. wollte das Sprechen zum ganzen Volke begreiflicher machen, während E. gerade dieses als etwas Außerordentliches wörtlich beibehielt. Zu 12, 21 bringt die Mech. die gleiche Controverse zwischen Josua und Jonathan, dem Schüler Ismaels.

[2]) J. zieht die Annahme des Briefes vor, (s. oben S. 147), weil Jethro in erster Person spricht.

[3]) Nicht wie Friedmann will, weil diese Gebote die Grundlehren des Judenthums enthalten. Auch zu 18, 16 und 18, 20 (ebenso zu 15, 26) erklärt E. חקים mit ערוות, nach Lev. 18, 30, während J. in dem Worte, als Gegensatz zu תורות, das = הוראות, gesetzliche Entscheidungen sei, die Deduktionen der Halacha's aus dem schriftlichen Gesetze (מדרשות) erblickt, ebenso wie ihm in Exod. 15, 26 חקים die Halacha's selbst bedeuten (s. ob. S. 164, Anm. 6).

[4]) S. oben S. 188, Anm. 3.

künstliche Deutung der bei der Beschreibung vorkommenden Ausdrücke sucht er dies Wunder zu vergrößern [1]). Die Worte: „was ihr backen wollet, das backet u. s. w." (16, 23) erklärt er so, daß dem Manna der Geschmack aller gebackenen und gekochten Speisen, die nur Jemand wünschen mochte, innewohnte [2]), während sie nach J. so zu verstehen sind, daß das Manna nach Belieben gebacken oder gekocht werden konnte. — Das Wunder von Mara erweiterte E., damit, daß das Wasser von seiner Bitterkeit durch das „bitterste der Hölzer", das Oelbaumholz, befreit wurde, ferner daß die Wasser von Anfang an bitter waren (15, 25). J. hingegen schränkt das Wunder durch die Annahme ein, daß die Wasser von Mara nur von vorübergehender Bitterkeit waren und durch das Holz, vom Weidenbaume, in ihren frühern Zustand zurückversetzt wurden. — Zu 16, 35 beweist J., daß das Manna nach Moses' Tode noch 40 Tage dauerte; E. nimmt um 30 Tage mehr an [3]).

Eine andere Art der Erweiterung des im Texte gegebenen Inhaltes bewerkstelligt E. durch erdichtete Scenen, Dialoge, die er an irgend eine Besonderheit des Textes anknüpft. Wir kennen schon die Dichtung von der Aufregung der Erdenkönige ob der Offenbarung am Sinai [4]). E. bringt sie dort an, wo er erklären soll, was denn Jethro eigentlich gehört habe (18, 1): es war die Kunde von der geschehenen Offenbarung [5]), während es nach J. der Kampf mit Amalek war [6]). — ישלחיה, 18, 2, erklärte J. — nach Deut. 24, 1 — als wirkliche Ehescheidung; nach E. ei es nur eine zeitweilige Heimsendung Zippora's gewesen, da-

[1]) S. S. 198, Anm. 1.

[2]) Sifrê zu Num. 11, 8 (§ 89) adoptirt und erweitert diese Deutung, deren Spuren übrigens schon im Buche der Weisheit Salomonis zu finden sind, s. Grätz in Frankel's Mon. Jhg. 1854, S. 354.

[3]) S. dazu Büchler, J. Qu. Review V, 433.

[4]) S. oben S. 195 f.

[5]) Jethro als Fürst (s. S. 199, Anm. 2) nahm an der Versammlung der Könige bei Bileam Theil.

[6]) מלחמת עמלק שמע ובא שהיא כתובה בצדו. S. oben S. 146, Anm. 4.

mit sie am ägyptischen Elend nicht mitzuleiden habe. Dazu hatte aber Aharon gerathen, was in einem wirkungsvollen Gespräche ausgeführt wird [1]). — Eine andere Fiction wird an die Worte von der Namengebung Gerschoms, 18, 3, angelehnt [2]). Moses hatte Jethro schwören müssen, daß er seinen Erstgeborenen dem Götzendienste weihen werde; dies bewog ihn zu dem Ausrufe: Da alle Welt den Götzen dient, will ich dem dienen, auf dessen Wort die Welt entstand [3]).— Jethro wird nach J. mit allen Ehren entlassen (18, 27) [4]). E. dichtet auf Grund von Num. 10, 31 f. ein Gespräch zwischen Moses und Jethro, in welchem dieser auf die Aufforderung zu bleiben, sagt: „Die Lampe nützt nur an einem Orte der Finsteraiß, haben etwa die Sonne und der Mond einen Nutzen von der Lampe? Du bist die Sonne, Aharon, dein Bruder ist der Mond, was soll die Lampe zwischen euch? Vielmehr will ich in mein Land gehen und alle seine Bewohner bekehren und sie des Unterrichtes in der Gotteslehre theilhaftig machen, damit ich sie unter „die Flügel der Gottesherrlichkeit" 11 bringe". Hierauf führt E. noch auf Grund von Richter 1, 16 [5])

---

[1]) Die Grundlage desselben bildet Exod. 4, 20, 27. Aharon sagt: על הראשונים אנו מצטערים ועכשיו נצטער גם באלו.

[2]) In dem Satze כי גר הייתי בארץ נכריה nimmt E. נכריה im Sinne von götzendienerisch und גר als Gottesbekenner; J. bemerkt: נכריה היתה לו ודאי.

[3]) הואיל וכל העולם עובדי עבודה זרה אני אעבוד לפני מי שאמר והיה העולם.

[4]) שלחו בכבודו של עולם. Man muß das Wort ironisch nehmen; Moses that dem götzendienerischen Priester (s. S. 199, A. 2) alle Ehre an, als er ihn fortschickte, d. h. er schickte ihn gerne fort. Denselben Sinn drückt auch die Lesart des Jalkut שלחו כבכודו של ע' aus, „er habe ihn von der Herrlichkeit der Welt", der Offenbarung weggeschickt; nur daß bei dieser Lesart dem Ausdruck eine unberechtigte Bedeutung unterlegt wird. Nach E. schickte Moses seinen Schwiegervater nicht gerne fort, sondern beschenkte ihn (s. S. 199, Anm. 3); später ging Jethro selbst, um sein Volk zu bekehren.

[5]) Dem Worte עם giebt er den prägnanten Sinn, den es in Hiob 12, 2 haben soll, „Leute von Weisheit". Zu dem Verse aus Hiob citirt er den Spruch: כל זמן שחכם מתקיים חכמתו מתקיימת מת חכם אבדה חכמתו (vgl. dazu die Leichenrede Gamliels über Samuel Hakkaton, S. 95), den er mit dem Beispiele illustrirt: משמת ר' יוחנן בן זכאי אבדה חכמתו עמו. Diese Lesart

und I Chron. 2, 55 aus, daß Jethro sein Versprechen auch erfüllt habe. — Der Fleischtopf, dessen die Israeliten sich wehmütig erinnern, 16, 3, soll darauf hindeuten, daß „in Aegypten die Israeliten als Sklaven der Könige auf den Markt gingen und, ohne daß es Jemand hindern durfte, von den dort angehäuften Vorräthen an Brot, Fleisch und Fischen an sich nahmen" und dieselbe Freiheit auch an den Obst- und Weingärten üben konnten [1]).

Am freiesten zeigt sich die Agada Eleazars, des Modiiten dort, wo er den Text allegorisch umdeutet. Ein merkwürdiges Beispiel consequent durchgeführter Umdeutung bieten die Controversen zum Abschnitte von Amalek, dessen Angriff und dessen Bekämpfung E. auf das Gebiet des geistigen Kampfes mit den Waffen des Gebetes und der Frömmigkeit hinüberleitet [2]). — Der Angriff Amaleks richtet sich auf die schwachen Seelen in Israel, die er aus dem Bereiche des Gottesschutzes, der schimmernden Gotteswolke hervor stiehlt und umbringt [3]). Dem entsprechend erklärt er auch die Aufforderung Moses' an Josua den Sohn Nun's dahin, derselbe möge aus dem Gottesschutze hervor und dem 21
Feinde entgegentreten [4]), während nach J. die Aufforderung daran erinnert, daß Josua, als der einstige Nachfolger Moses', für die eigene Krone kämpfen solle [5]). Die Männer, welche aus Israel

---

scheint nämlich richtiger zu sein als משמת ר' נתן, da der Hinweis auf Jochanan b. Zakkai's Hingang sehr gut in den Mund des Modiiten paßt. Sollte die andere Lesart die richtige sein, so wäre der Passus ein späterer Zusatz. Vgl. auch II, 438, 2.

[1]) Die Erklärung, J.'s nur verstümmelt erhalten, ist nach Sifré zu Num. 11, 4 (§ 86) zu ergänzen.

[2]) E. selbst kämpfte mit seinem Gebete gegen Rom, nach der im Eingange dieses Cap. erwähnten Sage.

[3]) . . . לפי שהיה עמלק נכנס תחת כנפי ענן וגונב נפשות מישראל והורגן E. nimmt ויבא in der ursprünglichen Bedeutung hineingehen, eindringen. J.'s Erklärung s. oben S. 146.

[4]) צא מתחת הענן והלחם בעמלק. Man muß offenbar in dem recipirten Texte der Controverse die Autoren umtauschen.

[5]) לבה אתה משמר את ראשך לא לכתר צא והלחם בעמלק. Die Worte מתחת הענן sind aus der andern Erklärung irrthümlich auch in diese aufge-

zu wählen sind, 17, 9, sind nach J. tapfere, nach E. sündenscheue Männer[1]). Nach J. ist Moses in Wirklichkeit bereit, dem Kampfe auf dem Gipfel des Berges zu assistiren; E. erblickt darin die Bereitschaft zu einem anzuordnenden öffentlichen Fasten[2]), und das Stehen auf dem Bergesgipfel bedeutet typisch die Berufung auf die Thaten der Stammväter und Stammmütter[3]). Dasselbe wird auch in der Unterstützung der Hände Moses' durch einen Stein, V. 12, angedeutet[4]). Daß Moses Hände schwer werden, ist so zu verstehen, daß die Sünde Israels[5]) das Werk des Gebetes erschwert. Aharon und Chur zu seinen beiden Seiten sollen deren Ahnen Levi und Jehuda in Erinnerung bringen, und sie bilden mit Moses die Dreizahl angesehener Männer, die einem
3 öffentlichen Fasten vorstehen müssen[6]). Auch in dem Worte ויחלש findet E. die Wirkung des Gebetes ausgedrückt, durch welche Amalek besiegt wurde[7]), und den Ausdruck לפי חרב aus welchem J. die humane Behandlung der im Kampfe Gefallenen ersieht[8]),

---

nommen. Dieser Auffassung J.'s entspricht auch seine Bemerkung zu 17, 14 „lege es in die Ohren Josua's": מגיד שבאותו היום נמשח יהושע. Der Lohn des siegreichen Feldherrn war seine Ernennung zum Nachfolger Moses'. E. findet in der letztern Stelle bloß einen Wink für Moses, daß nicht er, sondern Josua das Land der Verheißung für Israel erobern werde; Moses aber habe den Wink nicht beachtet.

[1]) גבורים — יראי חטא.

[2]) כאן נגזור תענית ונהיה מעתדים על מעשי אבות ראש אלו מעשה אבות גבעה אלו מעשי אמהות.

[3]) Zu V. 10 wird diese Auffassung anonym wiederholt: עלו על ראש הגבעה לענין שאמרנו להזכיר מעשה אבות ומ' אמהות שנאמר כי (Num. 23, 9) מראש צורים... ומגבעות...

[4]) הפנה על מעשה אבות שנאמר ויקחו אבן אלו מעשה אבות וישב עליה אלו מעשה אמהות.

[5]) יקר חטא על ידיו של משה. Man darf dabei nicht anachronistisch an Moses' Sünde denken.

[6]) מכאן אמרו אין פותחין משלשה בני אדם עוברין לפני התיבה בתענית צבור.

[7]) Er löst ויחלש als Notarikon in ויחל וישבר auf (S. 198, Anm. 4).

[8]) לא נוולם אלא דנם ברחמים. Die „Schärfe des Schwertes" entstellt nicht. Die Verunstaltung des todten Körpers heißt ניוול s. Mischna Sanh. 7, 3; vgl. Levy, Talm. Wört., III, 358 a.

versteht E. so, daß Gottes Befehl die Waffe war, durch welche der Feind besiegt wurde [1]).

Die Berufung auf das Verdienst der Patriarchen verhilft Israel zum Siege über den Feind. Dieser Gedanke tritt in der allegorischen Erklärung E.'s zum Amalek-Abschnitte in den Vordergrund. Aber auch die Himmelsgabe des Manna, die wunderbare Ernährung und Erhaltung in der Wüste dankt Israel dem Verdienste seiner frommen Ahnen: dies wiederholt E. mit Nachdruck in der Auslegung des Manna-Abschnittes. Schon in dem Wörtchen הנני, mit dem Gott die Verheißung des Mannaregens ankündigt (16, 4), findet er eine Anspielung auf das Verdienst Abrahams, Isaaks und Jakobs [2]). Wenn es von den Israe- 2
liten heißt (16, 10), daß sie sich zur Wüste hinwenden, so bedeutet dies: sie wandten sich den Thaten der Väter zu; denn wie es in der Wüste Nichts giebt, so gab es bei den Vätern Nichts an Sünde und Schuld [3]). In den Worten „es stieg auf eine Lage Thaus" findet E. durch ein kühnes Spiel mit den

---

[1]) Nach E ist פי הגבורה = פי חרב und Apposition dazu: למדנו שהמלחמה הזאת לא היתה אלא על פי הגבורה. Man darf, wie aus dem Bisherigen klar, dies nicht so nehmen, als ob der Kampf auf Befehl Gottes erfolgte, was על פי הגבורה gewöhnlich bedeutet, sondern daß Gott selbst den Kampf führte. — Uebrigens ist kein weiterer Beweis dafür nötig, daß nach ר' אליעזר zu ergänzen ist: הכודעי, ebenso wie in der Controverse zu ייחלש, wo Jalkut die richtige Lesart hat. Zu 17, 11 fehlt in der Mech. die Controverse zwischen J. und E., jedoch ist es möglich, daß die an erster Stelle anonym gebrachte schöne Deutung des Aufhebens und Senkens der Hände Moses', welche auch in die Mischna, R. Hasch. 3, 8, aufgenommen ward, von Josua herrührt und die folgende unter dem Namen Eliezers gebrachte nicht, wie oben (S. 103) angenommen ist El. b. Hyrkanos, sondern El. dem Modiiten gehört.

[2]) אינו אומר הנני אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב. Das Wörtchen הנני findet sich nämlich im Munde der drei Stammväter: Gen. 22, 1; 27, 18; 46, 2. Nach J. ist dasselbe zu paraphrasiren: הריני נגלה כיד ואיני מעכב.

[3]) . . . לא הפנו אלא על מעשה אבות. S. oben S. 205, Anm. 4. Nach J.: לא נפנו עד שגגלתה גבורה. Ebenso erläutert J. die Aufforderung קרבו (16, 9) mit: על שנגלתה גבורה, E.: כדי ליתן את הדין. Man muß in diesen zwei Controversen הכודעי nach ר' אליעזר ergänzen.

Worten den Sinn: Aufstieg das Gebet der im Grabesstaube liegenden Väter und Gott streckte, „wenn man so sagen darf", seine Hand aus, nahm die Gebete und ließ dafür das Manna als Thau für Israel herniederträufeln [1]).

Allegorisch erklärt E. auch die Worte (15, 27): „sie lagerten dort am Wasser". Das soll heißen: sie beschäftigten sich dort mit den Worten der Lehre, die ihnen zu Mara gegeben worden war [2]). Auch die Zahlenangaben desselben Verses deutet er typisch: „Als Gott die Welt erschuf, da schuf er zu Elim 12 Quellen, entsprechend den 12 Stämmen Israels und 70 Palmen, entsprechend den siebzig Aeltesten". Auch nach J. sind die Zahlen nicht müssig; sie sollen den Wasserreichthum der Quellen angeben, aus denen sonst nur 70 Palmen Feuchtigkeit gezogen hatten und die nun genügten, ein so großes Volk mit Labung zu versehen. In dem Schlußsatze hingegen findet er die historische Bemerkung, daß Israel seinen Lagerplatz stets am Wasser gewählt habe [3]).

Der homiletische Zweck der dargelegten allegorischen Auslegungen E.'s ist unverkennbar [4]). Im Kampfe mit der Not des Lebens, welchen ein verarmtes, unterjochtes Volk in seinem verwüsteten Lande zu führen hatte, und im Ankämpfen gegen die Uebermacht des herrschenden Volkes, das in stillem, unbeugsamen Dulden bestand, aber endlich auch als Verzweiflungskampf aufloderte, sollte den Zeitgenossen die wunderbare Geschichte der Vorzeit ermutigend und aneifernd vor Augen geführt werden. In der höchsten Not sendete Gott Nahrung seinem Volke, und gegen den tückischen Feind verlieh er ihm Sieg. Und dem Gefühle

---

[1]) עלתה תפלתן של אבותינו שהיו שכובים בעפר על פני הארץ. Dazu gehört der weiter stehende Satz: כביכול פשט הקב"ה ידו ונטל תפלתן של אבותינו שהיו שכובים בעפר והוריד המן כטל לישראל. Die Gegenansicht J.'s zu ותעל שכבת הטל stimmt mit der Schilderung des E. b. Hyrkanos, wie das Manna fiel (S. 110), überein.

[2]) מים = תורה s. oben S. 31, A. 4.

[3]) לעולם אין ישראל חונים אלא על המים.

[4]) Vgl. Frankel a. a. O.

der Sündhaftigkeit, welches auch die Frömmsten und Besten jener Zeit ergriffen hatte [1]), und welches „die Hände der Betenden" mit seiner Wucht niederdrückte, diesem verzagten Gefühle kam E. mit dem Hinweise auf die Thaten der Stammväter entgegen, deren Verdienst dem Wüstengeschlechte zu Gute kam und auch gegenwärtig die Nachkommen aufrichten könne [2]). Vertrauen, unerschütterliches Vertrauen wollte E. mit seiner Schriftauslegung dem Volke einflößen. Er erinnert, indem er die Frage Gottes an Moses (14, 15) „was schreist du zu mir?" erläutert, an die verheißene Ewigkeit Israels: „Was schreibst du zu mir? Bedarf ich etwa eines Winkes in Betreff meiner Kinder — Jesaia 45, 11; — war ihr Dasein nicht längst beschlossen von mir seit den Tagen der Schöpfung, wie es geschrieben ist (Jerem. 31, 35): 21
Wenn diese Gesetze aufhören vor mir, so soll auch der Same Israels aufhören ein Volk zu sein vor mir alle Tage [3])!" So wie die Nation in ihrem Bestande, so wird auch der Einzelne in der Erwerbung seines täglichen Brotes auf das felsenfeste Gottvertrauen hingewiesen. In 16, 4 findet E. das Verbot an das Volk der Wüste, von einem Tage auf den andern Manna aufzulesen [4]); „denn wer den Tag schuf, der schuf auch seine Nahrung [5])". Und die Prüfung, von der in diesem Vers gesprochen wird, faßt er als Prüfung des Gottvertrauens auf [6]). „Wer für

---

[1]) S. oben S. 88, Anm 2.

[2]) Wie lange das „Verdienst der Väter" — זכות אבות — gedauert habe und ob es noch dauere, wird von späteren Autoritäten auf Grund von Bibelstellen erörtert, j. Sanh. 27 d, b. Sabb. 55 a.

[3]) . . . על בני אני צריך ציוי . . . והלא כבר מוכנים הם לפני מששת ימי בראשית. Auch zu dieser Auslegung E.'s, der einzigen in der Mechiltha außer den oben angegebenen Abschnitten gebrachten, findet sich die J.'s (אמר הק״בה למשה משה אין להם לישראל אלא ליסע), jedoch nicht ihr gegenübergestellt, sondern durch die Auslegungen anderer Autoren, auch Eliezer b. Hyrkanos' (s. oben S. 104) getrennt.

[4]) J. findet in den Worten ולקטו דבר יום ביומו gerade das Gegentheil, indem er ביומו so auffaßt, als ob es bedeutete „an dem ihm vorhergehenden Tage", wie es der sechste Tag für den Sabbath ist.

[5]) מי שברא יום ברא פרנסתו.

[6]) J.'s Auslegung s. oben S. 163, Anm. 2.

heute zu essen hat und fragt: was werde ich morgen essen?" — der gehört zu den Vertrauenslosen (Kleingläubigen) [1]). — Aber auch Mahnungen zu den werkthätigen Tugenden der Nächstenliebe und des gottgefälligen Lebens enthält E.'s agadische Schriftauslegung. Die Bedingungen, welche Jethro in seinem Rathe an Moses (18, 21) von den aufzustellenden Richtern fordert, werden bei E. zu den Merkmalen eines frommen Volkslehrers und Rich-
17 ters seiner Zeit [2]); und den „Weg" und die „That", zu denen nach Jethros Rath (18, 20) Moses das Volk anleiten soll [3]), deutet E. in freier Anlehnung an die einzelnen Worte des Textes zu den verdienstlichsten Bethätigungen der Menschenliebe, des Rechtes und der Billigkeit um [4]). Eine Fülle ähnlicher Belehrung knüpft E. auch an die Worte der Mahnung in 15, 26: Die Worte der Lehre anhören, das ist sich aneignen, ist Pflicht [5]);

---

[1]) כל מי שיש לו מה יאכל היום ואומר מה אוכל למחר הרי זה מחוסר אמנה. In der Baraitha Sota 48 b (s. Ag. d. pal. Am. II, 215, 5) wird im Namen des Eliezer b. Hyrkanos (ר' אליעזר הגדול) ein ähnlicher Ausspruch tradirt: „Wer Brot in seinem Kasten hat und sagt: Was werde ich morgen essen? — der gehört gewiß zu den Kleingläubigen" (אינו אלא מקטני אמנה). Zu 16, 20 und 16, 27 lesen wir in der Mechiltha die anonyme Bemerkung: אלו מחוסרי אמנה שבישראל.

[2]) אנשי חיל, nach J. עשירים ובעלי ממון (חיל = Vermögen), sind nach E. בעלי אבטחה, da im Vertrauen die Kraft liege. יראי אלהים, nach J. שהם יראים מן המקום בדין, sind Jene, die die Strenge des Rechtes durch Ausgleiche zu mildern suchen, שעושין פשרה בדין. „Männer der Wahrheit" (nach J. בעלי אבטחה) sind diejenigen, welche „Chanina b. Dosa und seinen Genossen" gleichen, also fromme Asketen, auf welche auch die Erläuterung von שונאי בצע (nach J. שהם שונאין לקבל ממון בדין) paßt: „die ihr eigenes Vermögen hassen, geschweige das Anderer!" (ששונאין ממון עצמם ואם ממון עצמם שונאין). Wie E. den Anfang dieses Verses ואתה תחזה (nach J. בנבואה) erklärt, wurde oben S. 193, Anm. gezeigt.

[3]) J.'s Auslegung s. S. 163.

[4]) בקור חולים, קבורת מתים, גמילות חסדים, שורת הדין, לפנים משורת הדין Vorhergeht, den Textworten והודעת להם entsprechend: הודע להם בית חייהם was verschieden erklärt wird, s. Friedmann z. St. Im bab. Talmud (Baba Kamma 99 b, Baba mezia 31 a) wird E.'s Deutung vom Amora Josef citirt (תני ר' יוסף). s. Agada der bab. Amoräer, S. 103).

[5]) שמוע יכול רשות תלמוד לומר תשמע חובה ולא רשות.

diese Pflicht bildet das Princip, in dem die ganze jüdische Lehre enthalten ist [1]). Wer die Lehre aus dem Munde seines Lehrers vernimmt, dem wird das so angerechnet, als ob er dienend vor dem ewigen Gotte stünde [2]). Wer Redlichkeit übt im Handel und Wandel, der ist beliebt bei den Menschen und es wird ihm angerechnet, als ob er die ganze Lehre erfüllt hätte [3]). Sprich zu Israel, sagte Gott zu Moses: die Worte der Lehre, die ich euch gegeben habe, sind Heilung für euch und Leben für euch [4])! 2

Außer den bisher behandelten Controversen zwischen Josua b. Chananja und Eleazar aus Modiim finden sich noch in der Mech. solche zu 15, 22 [5]), 15, 23, 16, 33, 17, 7 [6]), 18, 8 und besonders zu dem Gottesspruche über Amalek 17, 14, 15, 16, zu dem auch stets die Auslegungen des Eliezer b. Hyrkanos mitgetheilt werden [7]).

Hervorgehoben werde noch am Schlusse ein agadischer Ausspruch E.'s, der gleich der oben angeführten Norm über ויהי בימי [8]) mehrere Auslegungen unter einen Gesichtspunkt zusammenfaßt, wie das in der Agada, besonders zur Erleichterung der gedächtnißmäßigen Tradition, sehr häufig der Fall ist. Solche

---

[1]) השמע זה הכלל שהתורה כלולה בו.

[2]) לקול ד' אלהיך מלמד שכל מי ששומע כפי רבו מעלין עליו כאלו עומד ומשמש לפני חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים.

[3]) והישר בעיניו תעשה זה משא ומתן מלמד שכל מי שנושא ונותן באמונה רוח הבריות נוחה הימנו ומעלין עליו כאלו קיים את כל התורה כלה.

[4]) אמור להם לישראל דברי תורה שנתתי לכם רפואה הם לכם חיים הם לכם. Dazu citirt er Prov. 4, 22 und 3, 8. — Die Anwendung dieses Verses durch J. s. oben S. 164.

[5]) S. oben S. 144. (In Tanchuma B. בשלח 16 fehlt die Erklärung des E. b. Hyrkanos; nach der J.'s folgt nur noch die des Modiiten). Im Gegensatze zu El. b. Hyrkanos findet E. in dem Berichte, daß „Moses die Kinder Israels ziehen ließ", eine Andeutung ihres ruhmvollen Gottvertrauens, welches in Jerem. 2, 2, gelobt sei: „sie sagten nicht: wie sollen wir in die Wüste ziehen, ohne Lebensmittel für den Weg zu haben, — sondern sie hatten Vertrauen und zogen auf Moses' Aufforderung ihm nach".

[6]) S. II, 253, 3.

[7]) S. oben, S. 140 f.

[8]) S. oben S. 192.

agadische Gruppensätze, wenn man sie so nennen darf, entsprechen ähnlichen zusammenfassenden Sätzen der halachischen Tradition. Der vorliegende Satz E.'s knüpft an die Controverse zu 17, 14 an [1]) und lautet: Moses war einer der vier Frommen, denen Andeutungen über die Zukunft wurden; zwei von ihnen beachteten die Andeutung nicht: Moses und Jacob, zwei hingegen, David und Mordechai, beachteten sie. Moses bekam die (Exod. 17, 14) Andeutung, daß nicht er, sondern Josua das Land für Israel erobern werde, und dennoch betet er später,
219 ins gelobte Land kommen zu dürfen (Deut. 3, 23 ff.) [2]). Jakob wurde gesagt, daß Gott ihn behüten werde (Gen. 28, 15), und dennoch bangt ihm vor Esau (Gen. 32, 8) [3]). David erkannte an seinem Siege über die wilden Thiere (I Sam. 17, 36) seine höhere Bestimmung, indem er sich sagte: bin ich denn eine so ausgezeichnete Person, daß ich diese Thiere erschlagen konnte? Vielleicht aber soll mir das andeuten, daß einst durch mich etwas Außerordentliches für Israel geschehen wird [4]). Und ebenso sagte Mordechai, als er erwartungsvoll das Schicksal der in den Königspalast gebrachten Esther verfolgte (Esth. 2, 11): Sollte diese Fromme ohne Ursache jenem Heiden vermählt werden? Vielleicht aber soll durch sie für Israel Rettung kommen [5]).

---

[1]) S. S. 204, Anm. 5.

[2]) Die hier eingeschobene Auslegung von Deut. 3, 23 ff. darf nicht mehr als zum Ausspruche E.'s gehörig betrachtet werden.

[3]) Die Furcht Jakobs trotz der Versicherung Gottes wurde auch später agadisch erörtert, Gen. r. c. 76, b. Berach 4 a. Vgl. mein Abr. Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar, S. 39; Ag. d. pal. Am. III, 82, 3; 113, 4.

[4]) וכי מה אני ספון שהכיתי חיות רעות אלו אלא שבא עתיד לאירע לישראל דבר והם עתידין להינצל על ידי. Zu dem Eingange dieses Satzes vgl. die Paraphrase der Mechiltha zu Exod. 16, 8 (ונחנו מה): וכי מה אנו ספונין שאתם עומדים ומתרעמים עלינו.

[5]) Der ganze Ausspruch ist anonym und und ohne die Einschiebung (Anm. 2) in Esther r. zu 2, 7 und Tanchuma בשלח Ende aufgenommen.

X.

Eleazar b. Azarja.

Eine seltene Vereinigung von Vorzügen des Glückes und der Begabung stellen Eleazar, der Sohn Azarja's in die erste Reihe der Weisen Israels, die um das Lehrhaus von Jabne sich schaarten. Sein Reichthum war so groß, daß es nachher hieß, 22
mit seinem Tode habe der Reichthum aufgehört, einen Schmuck der Gelehrsamkeit zu bilden [1]). Seine Abstammung konnte er auf den großen Ezra zurückführen [2]), und besonders diesem unbestrittenen Adel verdankte er es, daß man ihn nach der Absetzung Gamliels zur Würde des Patriarchen erhob [3]). Doch auch wenn es nicht ausdrücklich angegeben wäre, läßt sich voraussetzen, daß Adel und Reichthum allein nicht genügt hätten, seine Erhöhung zu bewirken, daß er vielmehr schon trotz seiner Jugend sich auch als Gesetzeslehrer auszeichnete, als er mit dem schwierigen und verantwortungsvollen Amte bekleidet wurde [4]). Nachdem er dieses niedergelegt hatte und Gamliel wieder die erste Stelle einnahm, wurde er mit der zweiten im Vorsitze des Lehrhauses betraut. Wir finden ihn auch im Verein mit Gamliel dem früh verstorbenen Samuel Hakkaton die letzten Ehren erweisen [5]), und wir

---

[1]) (Prov. 14, 24) משמת ר״א בן עזריה בטלה עטרת חכמים שעטרת חכמים עשרים, Tos. Sota 15, 3; in b. Sota Ende בטלו עטרות חכמה . . . In j. Sota Ende bloß: משמת . . . פסק העושר מן החכמים. Die Sprüchwörtlichkeit seines Reichthums ist noch bezeugt durch Berach. 57 a (הרואה ר״אבע בחלום יצפה לעשירות), Kidduschin 49 b. Vgl. Sabbath 54 b.

[2]) מכירו אני שהוא דור עשירי לעזרא, so sagt j. Jebam., 3 b oben Dosa b. Harkinas; שהוא עשירי לעזרא heißt es in den Berichten über seine Erhöhung (s. folg. Anm.). Es ist beachtenswerth, daß der Name Eleazar (Sohn Aharons) an der Spitze der Ahnenreihe Ezra's steht und der Name Azarja zweimal in derselben vorkömmt, Ezra 7, 1 ff.

[3]) Jer. Taanith 67 d wird nur dieser Grund hervorgehoben, b. Berachoth 27 b neben seinem Reichthum und seiner Gelehrsamkeit.

[4]) Einen Dispüt, der am Tage seines Amtsantrittes zwischen ihm und Tarphon unter Betheiligung Ismaels und Josua's stattfand, bringt die Mischna Jadaim 4, 3.

[5]) S. oben S. 95.

sehen ihn ebenfalls mit Gamliel und noch Josua und Akiba
1 die Reise nach Rom unternehmen, sowie beim Besuche der Trümmer Jerusalems [1]). Mit Josua und Akiba besucht er auch in amtlicher Sendung den greisen Dosa b. Harkinas, der sich freut, in ihm einen Sohn seines alten Freundes Azarja zu begrüßen und die Psalmworte 37, 25 auf ihn anwendet [2]). Außer den zwei genannten Tannaiten, Josua und Akiba, waren es besonders noch Ismael und Tarphon, zu denen er nähere Beziehungen hatte [3]). Auch er befand sich unter den Gelehrten, welche den mit dem Tode ringenden Eliezer b. Hyrkanos besuchten [4]); er feierte ihn mit den Worten: „Werther bist du Israel, als Vater und Mutter; denn Vater und Mutter bringen den Menschen nur in diese Welt, du aber bist uns Führer für diese und die kommende Welt [5])!" Den Werth Eleazar b. Azarja's hat besonders Josua b. Chananja rückhaltlos anerkannt. Zwei seiner Schüler [6]), welche einen Sabbath in Jabne verbracht hatten, ka-

---

[1]) S. oben S. 79. In der oben S. 45, Anm. 3 angeführten jüngeren Version einer älteren Erzählung, M. Mischle zu 9, 2, befindet sich El. b. Azarja als Gast bei Gamliel, dessen Diener Tabi bedient, was El. zu dem Ausrufe bewegt: אי לך כנען שחייבת לבניך בין צדיקים ובין רשעים בדין הוא שיהא טבי מוסב (Var. יושב) ואני משמשו.

[2]) Jer. Jebamoth 3 a b, b. Jebam. 16 a.

[3]) In Mech. zu Ex. 31, 13 (103 b) ebenso Joma 85 a b wird erzählt, daß Ismael, El. b. Azarja und Akiba einmal unterwegs den Halachasatz, daß wo es sich um Rettung eines Menschenlebens handelt, das Sabbathgesetz aufgehoben sei, besprochen und exegetisch ableiten. Auch Ismael, der Sohn El. b. Az.'s befand sich in der Gesellschaft. Die Deduction El. b. Az.'s s. unten gegen Ende dieses Capitels.

[4]) S. oben S. 162.

[5]) חביב אתה לישראל מאב ואם שאב ואם מביאים את האדם לעולם הזה ואתה מביא אותנו לעולם הזה ולעולם הבא. So Sifrê zu Deut. § 32. Wenig anders Sanh. 101 a. Vgl. hierzu Mischna Baba mezia 2, 11: שאביו מביאו לחיי העולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא.

[6]) In Tos. Sota c. 7, j. Chag. Anfang und b. Chag. 3 a wird angegeben, es seien Jochanan b. Beroka und Eleazar Chisma gewesen, welche von Jabne nach Lydda gingen (in Babli fehlt dies Detail) und Josua in Pekiin besuchten. In Mechiltha zu 13, 2 (18 b) und Aboth di R. Nathan c. 18 fehlen die Namen der Schüler und des Wohnortes J.'s.

men einſt zu dem greiſen Joſua, der ſich nach Bekiin oder Pekiin, einem zwiſchen Jabne und Lydda gelegenen Städtchen, zurückgezogen hatte. Er fragte ſie, was ſie im Lehrvortrage Neues gehört hätten, der an jenem Sabbath von Eleazar b. Azarja gehalten wurde [1]). Sie theilten ihm nach einigem von der Ehrfurcht gegen den ehrwürdigen Joſua eingegebenen Sträuben [2]) einige Schriftauslegungen Eleazar's mit [3]), welche ihm die herzlichſten Beifallsäußerungen entlockten: „Ihr hattet eine koſtbare Perle in eurer Hand und wolltet mir ſie vorenthalten“ [4])! „Nicht iſt das Geſchlecht verwaiſt, in deſſen Mitte Eleazar der Sohn Azarjas weilt“ [5])! Nach einer vereinzelten Quelle [6]) hätte er auch geſagt: „Ich bin nun an die achtzig (oder ſiebzig) Jahre alt und hatte bis heute nicht das Glück, dieſes zu hören [7])! Heil dir, un- 222

---

[1]) An den S. 212, Anm. 3 citirten Stellen hören wir, daß bei der Wiedereinſetzung Gamliels beſtimmt wurde, daß dieſer an drei Sabbathen, Eleazar b. Azarja am vierten Sabbath Vortrag zu halten habe.

[2]) Sie ſagen ihm beſcheiden: תלמידיך אנו וכימיך אנו שותים, d. h. wie können wir dir etwas Neues ſagen? In Mech. dafür kurz אהריך רבי.

[3]) Zu Deut. 31, 12, Deut. 26, 17 f. und zu Koh. 12, 11, ſo in Toſ. und Babi; in Aboth di R. N. fehlt die zu Deut. 26, 17, in Jer. ſteht nur die erſte. In Mech. wird die erſte Auslegung ſtatt auf Deut. 31, 12 auf 29, 9 f. bezogen; hierauf folgt eine zu Jer. 16, 14 f. nebſt anderen analogen Ausſprüchen, die aber nur irrthümlich aus dem nachfolgenden Berichte über einen Diſput Ben Zômas mit den Weiſen in den Bericht über die Auslegungen E. b. Azarja's eingedrungen ſind. S. Friedmann z. St. und weiter unten bei Ben Zôma, Cap. XIII, Abſchn. 16.

[4]) מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני. So in Babli nach dem erſten Ausſpruche, ebenſo in Aboth di R. N. mit dem Zuſatze: אלמלא לא באתם לשמוע אלא דבר זה די.

[5]) אין הדיר יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו. Toſ., Jer. und Mech. nach dem erſten Ausſpruche, Babli nach allen. In Ab. di R. N. ſagt J. auf die beſcheidene Ablehnung der Schüler: . . . חס ושלום שאין דור יתום.

[6]) Mechiltha vor der in der vorigen Anm. ſtehende Aeußerung.

[7]) הריני כבן שבעים שנה ולא זכיתי לדבר זה בלתי היום. In Jalkut zu Exod. 13 (§ 216) und zu Jerem. 7 (§ 277) leſen wir für שבעים: שמונים. Die höhere Zahl ſcheint richtiger zu ſein, weil die niedrigere aus der ganz analogen Aeußerung Eleazar b. Azarja's übernommen iſt: הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא (M. Berach). 1.

23 ser Vater Abraham, daß Eleazar b. Azarja deinen Lenden entsprossen ist [1])! In einer merkwürdigen Charakteristik, welche außer Eleazar b. Azarja vier seiner angesehensten Zeitgenossen nach ihrer Bedeutung als Gelehrte würdigt [2]), wir ihm die Bezeichnung „Krämerkasten" oder auch „Gewürzhändlerkasten" zu Theil [3]).
24 Dieselbe erklärte die Ueberlieferung folgendermaßen: Wenn ein

5, Tos. Berach. 1, 12, Sifrê zu Deut. 16, 3, § 130). Indessen wird diese Aeußerung im Munde Josua's von vorne herein dadurch verdächtig, daß sie in den anderen, im Uebrigen treueren Quellen fehlt und daß andererseits gerade die Mechiltha bei der Mittheilung der von E. b. Azarja gerühmten Deutung Ben Zômas die Aeußerung E's vermissen läßt. Es scheint auch hier eine der S. 214, Anm. 3 bemerkten ähnliche Uebertragung aus dem einen Bericht in den andern stattgefunden zu haben. Diese Uebertragung ist deshalb beachtenswerth, weil sie beweist, daß man der Aeußerung E.'s nicht den Sinn zuschrieb, in dem sie b. Berach. 28 a citirt wird. Im jerusal. Talmud, Berach 3 d unten wird ausdrücklich zu jenen Worten הרי אני כבן שבעים שנה eine Baraitha citirt: אף על פי שנכנס לגדולה האריך ימים.

[1]) אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן עזריה יצא מחלציך. Vgl. oben S. 70, Anmerkung 5.

[2]) Ab. di R. N. c. 18 Anf. Sie soll ein Gegenstück zu der Charakterisirung der fünf Schüler Jochanan b. Zakkai's durch ihren Lehrer sein und von Jehuda I herrühren: וכנגדן היה ר' יהודה הנשיא מונה שבחן של חכמים. Wahrscheinlich ist die Charakteristik ältern Ursprunges und nur durch Jehuda I tradirt. Es sind fünf gleichzeitige Tannaiten gekennzeichnet. Tarphon, Akiba, El. b. Azarja, Jochanan b. Nuri, Jose der Galiläer. In Gittin 67 a wird in einer dem Jssi b. Jehuda, einem ältern Zeitgenossen des Patriarchen Jehuda I zugeschriebenen Charakteristik von 10 Tannaiten mit wenig Aenderungen auch die der Genannten gebracht, nur daß statt Jose Gal. der bedeutendere Ismael gekennzeichnet wird. Die anderen fünf sind die Schüler Akiba's: Meir, Jehuda, Jose, Simon, El. b. Jakob (s. jedoch oben, S. 62). In Aboth di R. Nathan ist nach dem Ausspruche Jehuda's I auch der von Jssi b. Jehuda gebracht, doch gekürzt; von den älteren fünf Tannaiten sind nur Jochanan b. Nuri und Jose Gal. noch einmal gebracht, und vor Simon (b. Jochai) auch Simon b. Gamliel, mit der Bezeichnung, welche nach dem Babli Ismael zukömmt.

[3]) Im Babli heißt Jochanan b. Nuri קופה של רוכלים, El. b. Azarja ק' של בשמים, in Aboth di R. N. Joch. ק' של רוכלים El. ק' של הלכות. Die Erläuterung in Aboth di R. N. zeigt, daß die Leseart des Babli richtig ist, indem der Krämer Oel und Parfüm feil hat; doch ist wol auch רוכל in der

Krämer in eine Stadt kommt und die Leute kostbare Oele und Salben von ihm begehren, so finden sie solche jeglicher Zeit bei ihm; ebenso wenn irgend ein Weisenjünger zu E. b. Azarja kam und ihm aus welchem Fache der Gelehrsamkeit immer, Schrift oder Mischna, Midrasch, Halacha oder Agada befragte, so beantwortete er jede Frage, und Jener entfernte sich voll köstlichen Segens. Mit jener Bezeichnung soll demnach gesagt sein, daß Eleazar auf jedem Gebiete der nationalen Wissenschaft bewandert war und sein Wissen in wohlthuender Abgrenzung der einzelnen Fächer mitzutheilen wußte. Dieses Letztere wird im Gegensatze zu der Art Tarphons hervorgehoben, der in jener Charakteristik ein Steinhaufen oder Nußhaufen heißt; denn wie nur ein Stück aus dem Haufen genommen das Ganze übereinander poltern macht, so ließ eine Frage an Tarphon die ganze Fülle seiner Gelehrsamkeit ohne Sonderung hervorsprudeln [1]).

Schon das numerische Verhältniß zwischen den halachischen und nichthalachischen Aussprüchen, die unter dem Namen Eleazar b. Azarja's überliefert sind, beweist, daß seine Stärke in der Agada lag. Dies bestätigt auch jene Zurechtweisung, mit welcher er agadische Kühnheiten Akiba's tadelt, gleichzeitig das Bewußtsein der eigenen Ueberlegenheit auf dem Gebiete der Agada bekundend. Akiba hatte die ursprünglich von Jose dem Galiläer herrührende Ansicht geäußert, daß von den „Stühlen", welche Dan. 7, 9 erwähnt werden, der eine dem Rechte, der andere dem Erbarmen dient. Da rief ihm El. b. Azarja, der dies für eine dualistische Ketzerei ansah, entgegen: „Akiba, was hast du bei der Agada zu schaffen, laß dein Reden und begieb dich 225

engeren Bedeutung von Gewürzhändler (Hoh. 3, 6) gefaßt. Für Jochanan b. Nuri ist daher die Lesart in Ab. di R. N. vorzuziehen, da seine Bezeichnung sonst identisch mit der El. b. A.'s wäre.

[1]) Aboth di R. N. c. 18. Von Tarphon wird gesagt: בשעה שת"ח נכנס אצלו ואמר לו שנה לי מביא לו מקרא ומשנה מדרש הלכות ואגדות כיון שיצא מלפניו היה יוצא מלא ברכה ושוב בזמן שת"ח נכנס אצלו שאלו במקרא, von El. b. Azarja: אומר לו במשנה אומר לו במדרש אומר לו בהלכות אומר לו באגדות אומר לו כיון שיצא . . . Hier ist משנה der Gesammtname für die dann folgenden drei Einzeldisciplinen.

zu der halachischen Lehre von den Schäden und der Unreinheit[1]). Vielmehr, so lehrt er selbst, bedeuten die zwei Stühle Himmel und Erde, „den Thron Gottes und den Schemel seiner Füße" (nach Jesaia, 66, 1)[2]). Mit denselben Worten weist er Akiba's Deutung des Singulars in Exod. 8, 2 zurück und giebt selbst eine andere, natürlichere[3]). Als Akiba erklärte, der Elihu des Hiobbuches sei kein anderer gewesen, als Bileam[4]), da nahm sich Eleazar der Ehre des alten Weisen an und sagte zu Akiba: War er wirklich Bileam, nun so hat es ja die Schrift verhüllt, warum enthüllst du es, war er es nicht, so wird er dich dereinst zur Rechenschaft ziehen! Vielmehr sei Elihu der Patriarch Isaak, wie aus der Deutung der genealogischen Daten über ihn hervorgehe. — Es ist das ein Hauptstreben der Agada, die Persönlichkeiten der heiligen Vorzeit vor verunglimpfendem Urtheil zu schützen, wie z. B. Eleazar aus Modiim Reuben gegen Elie-
26 zer in Schutz nahm[5]). — Der Modiit scheint auf die Agada E. b. Azarja's bedeutenden Einfluß geübt zu haben, wie uns auch eine Notiz über ihre gemeinschaftlichen Bibelstudien erhalten

---

[1]) עקיבא מה לך אצל הגדה כלה מדבריך ולך אצל נגעים ואהלות. So Sanh. 67 b in Sanh. 38 b.: עקיבא מה לך אצל הגדה כלך אצל נ' וא', ebenso Chagiga 14 a, wo מדבריך nach כלך in Hs. Münch. fehlt. S. andere Varianten in Dikd. Sofrim zu diesen Stellen; über כלך s. Die älteste Terminologie. S. 77—79.

[2]) Chag. 14 a, Sanh. 38 b. Vgl. Grätz, Gnosticimus und Judenthum S. 88 f.

[3]) Beide nehmen ותעל הצפרדע wörtlich nur als einen Frosch bezeichnend, nicht als Collectivum. Akiba meint: צפרדע אחת היתה השריצה, dagegen Eleazar: צפרדע אחת היתה שרקה להם והם באו וכולאה כל ארץ מצרים Sanh. 67 b. Vgl. Tanna dibe Elijahu I, 7, wo nicht El. ben Azarja, sondern El. aus Modiim Akiba zurechtweist.

[4]) Jer. Sota c. 5 Ende (20 d). Nach Akiba bedeutet בן ברכאל „der zu fluchen kamen, aber segnete", הבוזי „dessen Prophetie verächtlich war", רם = ארם (Num. 23, 7). Nach Eleazar b. Azarja ist בן ברכאל = בן שברכו אל (Gen. 26, 12), הבוזי „der alle Götzentempel verächtlich erscheinen ließ, als er auf dem Altare zum Opfer gebunden war", רם = אברם.

[5]) S. oben S. 127.

ist [1]). Vor der Verachtung der Festzeiten, gegen die der Wahlspruch des Modiiten eifert [2]), warnt mit ähnlichen Ausdrücken auch El. b. Azarja [3]); und auch die Verletzung des Bundes Abrahams, gegen die ebenfalls jener Wahlspruch sich wendet, verpönt El. b. Azarja mit dem Ausspruche: Verabscheuenswerth ist die Unbeschnittenheit, da eine schmähende Bezeichnung der Frevler ihr entnommen ist; denn bei Jeremias 9, 25 ist gesagt: alle Völker sind unbeschnitten, das Haus Israels aber ist unbeschnittenen Herzens" [4]). Das „Verdienst der Väter", dem El. aus Modiim eine so große Stelle einräumt, erscheint bei El. b. Azarja als „Verdienst unseres Vaters Abraham", das zur Befreiung Israels aus Aegypten und zur Spaltung des Schilfmeeres beigetragen habe [5]). Das Axiom des Modiiten [6]), wonach dem Heil ein größeres Maß zukomme als dem Unheile, wendet El. b. Azarja in einer Bemerkung zu Num. 35, 26 an: Ein Schritt über die Grenze der Zufluchtsstadt macht dem Tode verfallen, sollte nicht ein Schritt zum Guten reichlichen Lohnes sicher sein [7])?

Unter den agadischen Aussprüchen Eleazar b. Azarja's sind die hervorstehendsten praktischer Tendenz, indem sie das sittliche und religiöse Pflichtbewußtsein wecken und fördern sollen 227
In schöner Weise warnt er vor dem das Gewissen einschläfernden Vertrauen auf die sühnende Kraft des Versöhnungstages. In den Worten (Lev. 16, 30): „von allen eueren Sünden vor

[1]) S. oben S. 188. In einer Anekdote von Jose dem Galiläer lesen wir, daß dieser zusammen mit El. b. Azarja die heilige Schrift las: הוו יתבין ופשטין Gen. r. c. 17. Vgl. Agada der bab. Am., Seite 8, Anm. 38.

[2]) S. oben S. 190.

[3]) כל המבזה את המועדים כאלו עובד ע"ז Makk. 23 a.

[4]) Mechiltha zu 18, 3 (58 a), M. Nedarim c. 3 Ende.

[5]) בזכות אברהם אבינו הוציאם ממצרים, Mech. zu 13, 4 (19 b): בזכות אברהם אביהם אני קורע להם את הים, Mech. zu 14, 15. Beides deducirt aus Psalm 105, 42 f.

[6]) S. oben S. 191, Anm. 5.

[7]) Sifrê z. St. (160) וכמה אם מדת פורענות מועטת הפוסע פסיעה אחת הרי הוא מתחייב בנפשו קל וחומר למדת טובה שמרובה.

Gott sollt ihr rein werden" findet er angedeutet, daß nur die Sünden gegen Gott am Versöhnungstage vergeben werden, die Sünden gegen den Nebenmenschen aber bloß dann, wenn man sich mit diesem vorher ausgesöhnt hat[1]). Auf Grund einer von ihm gerne angewendeten Deduktionsart[2]) lehrt er: Wer Verleumdungen anhört, wer Verleumdungen anhört und wer falsches Zeugniß ablegt, der ist nicht werth, den Hunden vorgeworfen zu werden[3]). Den Nächsten zurechtweisen, ist eine Pflicht (Lev. 19, 17), zu deren Ausübung er seiner Zeit die Fähigkeit abspricht[4]). Aber es giebt auch eine Pflicht zu loben; doch darf man nur in Abwesenheit des Andern sein volles Lob verkünden, ihm ins Gesicht nur einen Theil desselben; so-
228 wie Gott, wenn er zu Noach spricht (Gen. 7, 1), ihn nur als gerecht rühmt, als gerecht und vollkommen aber, wenn er von ihm spricht (Gen. 6, 9)[5]). — Die Gesinnung, mit welcher die Satzungen der Gotteslehre zu erfüllen sind, umschreibt El. b. Azarja in einem Satze, der gewissermaßen einen in's Religiöse

---

[1]) Sifrâ z. St. (83 a b): זו דרש ר״בע כל חטאתיכם . . . דברים שבינך לבין המקום מוחלים לך ד׳ שב׳לבין חבירך אין מוחלים לך עד שתפייס את חבירך. Vorher geht eine andere Fassung dieses Gedankens: עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר ושבין א׳ לחבירו אין יום הכ׳ מכ׳ עד שירצה את חבירו. In dieser Fassung bringt die Mischna, Joma Ende, den Ausspruch E. b. Azarja's.

[2]) Aus der Aufeinanderfolge von Exod. 22, 30 (לכלב תשליכון אותו) und den Verboten in 23, 1. Zu letzterem Verse bemerkt Mech. anonym: הרי אזהרה למקבל לשון הרע.

[3]) Pesach 118 a, Makkoth 23 a. לא תשא שמע שוא versteht er so: „nimm nicht an falsches Gerücht" und „mache Andere nicht annehmen f. G" (לא תשיא). Zum Ausspruche s. noch Lazarus, Die Ethik des Judenthums, S. 375.

[4]) תמיהני אם יש בדור הזה שיורע להוכיח Arachin 16 b, während Tarphon sagt: תמיהני אם יש בדי הזה שמקבל תוכחה. In Sifrâ zu Lev. 19, 17 (89 b) und Sifre zu Deut. 1, 1 (§ 1, s. Friedm.) lesen wir die erstere Behauptung in zwei Nuancen, die eine von Tarphon: העבודה אם יש בדור הזה יכול להוכיח, die andere von Akiba: העבודה אם יש בד׳ הזה יודע היאך מוכיחים; hingegen wird was nach Babli Tarphon gehört in Sifrê und Sifrâ El. b. Azarja zugeschrieben: הע׳ אם יש בדור הזה יכול לקבל תוכחה.

[5]) Sifrê zu Num. 12, 5 (§ 102), Gen. r. c. 32. Im bab. Talmud (Erubin 18 b) wird dieser Ausspruch unter den Sätzen des Jirmeja b. Eleazar überliefert (s. Ag. d. pal. Am. III, 585).

übertragenen kategorischen Imperativ aufstellt. Man darf nicht sagen: Ich habe kein Begehr nach gemischtem Gewebe, nach Schweinefleisch, nach verbotener Ehe, darum enthalte ich mich ihrer; sondern man sage: Ich habe wol Begehr danach, aber was soll ich thun nachdem mein Vater im Himmel mir sie verboten hat. Denn so ist es geschrieben (Lev. 20, 26): ich schied euch von den Völkern, damit ihr mir gehöret; wer von der Sünde sich fern hält, soll gleichzeitig die Herrschaft des Himmels anerkennen![1] Als Aneiferung zum Erfüllen der göttlichen Gebote verweist Eleazar auf die Anerkennung durch Gott, deren das menschliche Verdienst gewiß ist. Zu Deut. 23, 8 — verabscheue nicht den Aegypter, weil du ein Fremdling warst in seinem Lande — bemerkt er: Den Aegyptern, obwohl sie zu eigenem Vortheile die Hebräer in ihrem Lande aufnahmen, wurde von Gott dafür ein Lohn bestimmt; wenn schon ohne Absicht Verdienstliches Uebenden dies als Verdienst angerechnet wird, wie wird erst der anerkannt, der mit Absicht Verdienstliches übt![2] Dieselbe Schlußfolgerung wendet er auch zu Deut. 24, 19 an, wo Gottes Segen dem verheißen wird, auf dessen Felde eine zurückgelassene Garbe dem Armen zu Gute kömmt. Ebenso schließt er zugleich aus diesem Verse, wird es dem als Verdienst angerechnet, der ein Geldstück verliert, das von einem Armen gefunden und zu seiner Erhaltung benutzt wird[3]. — Aber auch auf das göttliche Strafgericht weist Eleazar b. Azarja eindringlich hin. 229

---

[1]) Sifrâ z. St. (93 d). נמצא פורש מן העברה ומקבל עליו מלכות שמים . . .

[2]) Sifrê z. St. (§ 225) וכיה את מי שלא נתכוון לזכות וזכה מעלה עליו הכ' כאלו זכה המתכוון לזכות עא"כ.

[3]) Sifrê z. St. (§ 283), anders ausgedrückt in Sifrâ zu 5, 17 (27 a), wo die Schlußfolgerung fehlt, aber die Worte קבע הכתוב ברכה למי שבא לידו מצוה בלא ידיעה an die in Sifrê zu 23, 8 stehenden: קבע להם המקום שכר erinnern. In Tos. Pea 3, 8 wird nach einer Erzählung von einem Frommen, der seinen Sohn ein Opfer bringen ließ, als er eine Garbe auf dem Felde vergessen hatte und damit das einzige unwissentlich zu erfüllende Gebot ausübte, Deut. 24, 19 citirt und dazu anonym bemerkt קבע לו הכתוב ברכה, worauf die Schlußfolgerung, ganz wie in Sifrê zu 23, 8 und 24, 19.

Das Verstummen der Brüder Josef's, als ihnen Josef ihre Schuld in's Gewissen rief (Gen. 45, 3), giebt ihm den Anlaß auszurufen: Wehe uns ob des Gerichtstages, wehe uns ob des Tages der Rechenschaft: Wenn schon vor Josef, der nur Fleisch und Blut war, seine Brüder nicht Stand hielten, als er sie zur Rechenschaft zog, wie werden dereinst die Menschen vor dem Heiligen, gepriesen sei er, bestehen, der Richter und Ankläger zugleich ist und auf dem Throne des Rechtes sitzend, einen Jeden richtet [1].

Die religiöse That ist nach Eleazar b. Azarja die Wurzel des Lebens, das religiöse Wissen entspricht den Zweigen des Baumes. Dem Baume, der eine geringe Wurzel und reiches Gezweige hat und daher leicht vom Winde ausgerissen und umgeworfen wird, gleicht der, dessen Wissen sein Thun überwiegt; bei wem hingegen das Thun überwiegt, der gleicht dem Baume von
230 starker Wurzel und wenigen Zweigen, den alle Stürme der Welt nicht von seiner Stelle rücken. So lehrte Eleazar mit Anlehnung an das Gleichniß Jeremia's (17, 5—8) [2]. In diesem Sinne sagte er auch dem die Ehe rühmenden, aber selbst unverehelicht bleibenden Ben Azzai: „Schön sind Worte, die aus dem Munde Solcher kommen, die sie selbst erfüllen. Ben Azzai lehrt zwar schön, erfüllt aber nicht schön" [3]. Die Mahnung, daß dem

---

[1]) Gen. r. c. 93 Ende; verschieden tradirt im handschriftlichen Tanchuma bei Jellinek, Beth Hamm. VI, 98, Tanchuma B. ויגש Ende (ר׳אלעזר כ״ר שמעון בשם ר״א בן עזריה), im gedruckten Tanchuma ist Jochanan als Autor genannt c. ויגש Ende), im Jalkut z. St. (§ 152) Simon b. Eleazar. Im bab. Talmud, Chag. 4 b lesen wir, daß Eleazar, der Amora, geweint habe, wenn er Gen. 45, 3 las; denn er sagte ומת תוכחה של בשר ודם כך תוכחה של הק״בה עא״כו. — S. auch unten, Cap. XII, Abschn. 6.

[2]) Aboth 3, 17; etwas verschieden ausgedrückt (für מעשים: מעשים טובים, für תורה: חכמתו) Aboth di R. N. c. 22.

[3]) נאים דברים כשהן יוצאין מפי עושיהם . . . בן עזאי נאה דורש ואין נאה מקיים, Tos. Jebam. c. 8 E., Gen. r. c. 34 Ende. In b. Jebam. 63 b wird der Tadel nur mit אמרו לו eingeleitet, aber in einer zweiten Version der Baraitha Eleazar b. Azarja als Autor eines andern Satzes über die Ehe angeführt. S. noch oben S. 70, Anm. 4, ferner unten Cap. XII, Abschn. 1, Ende.

Wissen das Thun nicht untergeordnet sein dürfe, spricht auch E.'s Wahlspruch aus, in welchem er in epigrammatischen Antithesen daran erinnert, das Thorakenntniß und gute Sitte, daß Gelehrsamkeit und Frömmigkeit sich gegenseitig bedingen, eines ohne das andere nicht gut möglich ist[1]). In dem zweiten Theile dieses zunächst an die mit dem Thorastudium Beschäftigten sich wendenden Wahlspruches giebt er die Bedingungen eines ersprießlichen Studiums an, eine geistige: Wissen und Verstehen müssen einander ergänzen, und eine materielle: ohne die Freiheit von Nahrungssorgen giebt es kein Thorastudium[2]). Die letztere Forderung muß zugleich paraenetisch aufgefaßt werden, wie auch der entsprechende Correlativsatz beweist: Eleazar mahnt dem mit der 23
Beschaffung der Lebensverhältnisse beschäftigten Theil des Volkes, die dem Thorastudium sich Hingebenden von den drückenden Sorgen zu befreien[3]); denn wenn nicht die Thora in Israel gepflegt wird, so bleibt auch der Segen aus, der die Nahrung bringen soll. Eleazar b. Azarja hat auch sonst die ökonomische Seite des Lebens in den Bereich seiner agadischen Schriftausle-

---

[1]) Aboth 3, 17 אם אין תורה אין דרך ארץ א״א דרך ארץ אין תורה א״א חכמה אין יראה א״א יראה אין חכמה. In der 2. Version der Ab. di R. N. 34 (S. 75) in umgekehrter Folge der beiden Antithesen. Im Midrasch zûta zum Hohenliede Anf. (ed. Buber S. 4, ed. Schechter Zeile 26) lautet der Spruch so: אם אין חכמה אין תורה אם אין בידך יראת חטא אין בידך תורה. — Unter יראת חטא ist יראה zu verstehen, wie die ähnliche Antithese im Wahlspruche Chanina b. Dosa's (Ab. 3, 9) beweist; auch der andere Wahlspruch El. b. Azarja's (Anm. 1) hat sein Seitenstück bei Chanina b. Dosa: כל שמעשיו מרובין מחכמתו...

[2]) אם אין בינה אין דעת אם אין דעת אין בינה א״א קמח אין תורה א״א תורה אין קמח. Es ist im Texte die wahrscheinliche Bedeutung von דעת und בינה angenommen.

[3]) Für die Armut der Gelehrten jener Zeit haben wir ein beredtes Zeugniß in dem oben (S. 161) angeführten Vorwurfe Josua b. Chananja's gegen Gamliel und in den Worten, welche ebenfalls Josua an Gamliel richtet (Horaj. 10 a), daß Eleazar Chisma und Jochanan b. Gudgada vermöge ihrer mathematischen Kenntnisse berechnen können „wieviel Tropfen das Meer hat", aber kein Brot zu essen und kein Gewand anzuziehen hätten.

gung gezogen. Aus dem Verbote, sein ganzes Vermögen als heiliges Gut zu erklären, entnimmt er, mit der von ihm gerne angewendeten Form der Schlußfolgerung, die Lehre, daß man bei anderartiger Veräußerung seines Besitzes erst recht mit möglichster Schonung seines Vermögensstandes verfahren müsse [1]). Mit den Worten: „wenn deine Seele begehrt Fleisch zu essen" (Deut. 12, 20) will die Schrift die Lehre ertheilen, daß man Fleisch nicht als gewöhnliche Nahrung, sondern nur dann genießen möge, wenn man besondere Lust danach hat, und auch dies, wie die Worte „von deinem Rinde und Kleinvieh" zeigen, nur dann, wenn man eigenen Viehstand besitzt; der letztere aber dürfe, wie die Partikel „von" beweise, nicht ganz dem Zwecke des Fleischgenusses geopfert werden [2]). Hieran knüpft dann Eleazar eine
232 skalenmäßige Anweisung, wie die tägliche Nahrung sich dem Stande des Vermögens anzupassen habe. Wessen Vermögen zehn Minen beträgt (1 Mine = 65 Mark), der muß es sich mit einem Gemüsegerichte täglich genügen lassen; wer zweimal soviel besitzt, darf ein Fischgericht hinzugeben; fünfzig Minen berechtigen zu einem Pfunde Fleisch einmal wöchentlich, hundert Minen endlich zu einem täglichen Fleischgerichte [3]). Daß der durch seinen Reichthum dem Kampfe ums tägliche Brot entrückte El. b. Azarja dennoch die Schwierigkeit dieses Kampfes zu würdigen wußte, beweist sein Ausspruch, daß die Ernährung des Menschen ein so schweres Wunder sei, wie das Spalten des Schilfmeeres, was

[1]) ומה אם לגבוה אין אדם רשאי להחרים את כל נכסיו על אחת כמה וכמה שיהא אדם חייב להיות חס על נכסיו, Sifrâ zu Lev. 25, 25 (108 b); aus dem Zusammenhange ist ersichtlich, das sich die Mahnung auf das Verkaufen von Liegenschaften bezieht. M. Arachin 8, 4.

[2]) Sifrê z. St. (§ 75), Bar. Chullin 84 a, wo nur die Anweisung zur Anpassung der Kost an den Vermögensstand im Namen Eleazar b. Azarja's tradirt ist: מכאן אמר ר״א בן עזריה; Tos. Arachin 4, 26 (ziemlich abweichend im Ausdrucke).

[3]) So Tos. Arachin 4, 27, etwas verschieden Chullin 84 a, wo die ersten zwei Stufen nicht 10 und 20, sondern 1 und 10 Mane besitzen. Dem אילפס der zweiten Stufe entspricht im Babli דגים, womit jenes Wort — eigentlich bloß in der Pfanne Zubereitetes — übersetzt ist.

er nach seiner beliebten Auslegungsart aus Jes. 51, 14 (...„und nicht wird ihm fehlen sein Brot") und aus dem darauffolgenden Satze (v. 15): „ich bin der Ewige, dein Gott, der spaltete das Meer" herleitet [1]). Zum Preise der Arbeit sagte er Folgendes: [2]) Groß ist die Arbeit, denn jeder Handwerker geht hinaus und berühmt sich seines Handwerkes [3]); Gott nennt sein Schöpfungswerk „seine Arbeit" (מלאכתו Gen. 2, 2), um wie viel eher dürfen die Menschen ihrer Arbeit sich rühmen!

Gewissermaßen ein Vademecum für die des Thorastudiums Beflissenen bildet die Auslegung Eleazars zu Koh. 12, 11 [4]); an die einzelnen Worte dieses Verses knüpft er mit ge- 23
wandter Deutung einen Schatz von Belehrungen über Wesen und Werth des Studiums. So wie der „Treiberstachel" die pflügende Kuh anhält, die Furche in gerader Richtung zu ziehen, so lenken die Worte der Lehre die Lernenden auf den Wegen des Lebens und hinweg von den Wegen des Todes. Aber nicht beweglich gleich dem Stachel sind die Worte der Lehre, sondern fest wie der „Nagel:" jedoch nicht unverändert wie dieser [5]), sondern eingepflanzt" und gleich Pflanzungen wachsend und sich mehrend.

---

[1]) Pesachim 118 a. So ist die richtige Version, nach Hs. München (s. Dikd. Sofrim VI, 272), bestätigt durch Jalkut und Andere. Die Herleitung des Satzes aus Psalm 136, 13 und 25 ist durch Verwechslung dieses Ausspruches mit einem ähnlichen, von Josua b. Levi herrührenden entstanden. S. Die Ag. d. pal. Am. I, 178, 4. — Der zweite Satz: קצין נקביו של אדם כיום המיתה (Varianten s. Dikd. Sofrim), ebenfalls aus Jes. 51, 14 bewiesen, gehört nach der genannten Handschrift dem Amoräer Chama b. Chanina an. Vgl. Friedmann in Beth Talmud I, 368 f.

[2]) Aboth di R. N., 2. Version c. 21 (p. 45).

[3]) Hier folgen Beispiele in verschiedenen Versionen, die darauf hinweisen, daß die verschiedenen Gewerbetreibenden ohne Scheu die Zeichen oder Werkzeuge ihres Gewerbes öffentlich zeigen (zum Theile sind es die in Tosefta Sabbath 1, 8, b. Sabb. 11 b vorkommenden Fälle).

[4]) Tos. Sota 7, 11, b. Chag. 3 b, Ab. di R. N. c. 18 (s. oben S. 214, A. 3). Einzelnes davon anonym j. Sanh. 28 a, Koh. r. z. St., Pesikta r. c. 3 Anf., Num. r. c. 14, Tanch. בהעלותך g. E.

[5]) In dem Satze אי מה מסמר זו חסר ולא יתר ist nach Tos. vor חסר zu ergänzen לא.

Die „Männer der Versammlungen", das sind die Weisenjünger, welche nach Schulen vereint sitzen und über Rein und Unrein, Erlaubt und Verboten discutiren. Es soll aber niemand muthlos werden und sagen: wie kann ich bei so vielen entgegengesetzten Meinungen Thora lernen [1]); denn „sie sind von einem Hirten gegeben", ein Hirte (Moses) hat sie empfangen, ein Gott hat sie geschaffen [2]); darum mache dein Herz zu einem Vorrathsort mit vielen Kammern [3]) und nimm darin auf die Worte des Hauses Schammai ebenso wie die des Hauses Hillel [4]), die erschwerende
34 Ansicht ebenso wie die erleichternde. — Als eine Warnung gegen trügerisches Studium, das nur möglich viel Wissen zusammenzuraffen sucht, ohne an dauerndes und sicheres Behalten zu denken, wird eine sonderbare Deutung von Prov. 12, 27 überliefert, die auf einer Notarikon-Erklärung des nur hier vorkommenden Verbums יחרך beruht [5]). — Galten die bisherigen Aussprüche dem berufsmäßigen Studium der Lehre, so wendet sich die Auslegung

---

[1]) האיך אני לומד תורה מעתה Babli, Tos. stärker למה אני למד תורה מעתה. Aboth di R. N. dafür אשב ולא אשנה.

[2]) רועה אחד קיבלן אל אחד בראן. So Tos. Hs. Erfurt, die Ausg. der Tos. lassen פרנס אחד נתנן רבון כל המעשים אמרם weg und setzen dafür hinzu רועה אחד קיבלן, so auch Ab. di R. N. und wenig anders Babli. Die Deutung כל הדברים האלה von (Exod. 20, 1) fehlt in Cod. Erf. der Tos. und in Ab. di R. N.

[3]) עשה לבך חדרים חדרים. So Tos., wofür Cod. Erf. unrichtig כהדרי (Zuckermandl bemerkt diese Variante nicht); Babli hat dafür קנה לך לב לשמוע und vorher עשה אונך כאפרכסת, was aus dem Ausspruche über die Agada Eliezers des Sohnes Jose's des Galiläers (Chullin 89 a) übernommen ist.

[4]) דברי בית שמאי וד' ב'הלל fehlt im Babli und im Cod. Erf. der Tos.

[5]) לא יחיה ולא יארך ימים צייד הרמאי, Erubin 54 b, Ab. zara 19 a, tradirt durch den bab. Amora Schezbi. (Vgl. Brüll's Jahrbücher X, 95). Die abweichende Deutung von Schescheth scheint dieser ebenfalls im Namen El. b. Azarja's tradirt zu haben, da Scheschet auch sonst Sätze E's tradirt, s. Ag. der bab. Am., S. 78. — Im palästinensischen Midrasch (Gen. r. c. 67) wird diese Deutung von יחרך den späteren Tannaiten Eleazar b. Jose zugeschrieben. S. Ag. d. pal. Am. I, 157, 4.

von Deut. 31, 12, welche Josua so wohl gefiel [1], an das zu den sabbathlichen Vorträgen sich versammelnde Volk: die Männer kommen um zu lernen, die Frauen um zuzuhören, wozu sollen aber die Kinder zugegen sein? Damit dies als Verdienst derer, die sie mitgebracht, belohnt werde [2].

Von Israel als Nation handeln nur wenige Agadasätze Eleazar b. Azarja's. Am merkwürdigsten ist in dieser Beziehung seine Auslegung von Deut. 26, 17 f. [3]. Gott spricht zu Israel: So wie ihr mich in der Welt als einigen Gott anerkennet, so erkenne ich euch als einiges Volk auf Erden an. Ein Gott durch Israel und ein Israel durch Gott. So wird man am besten den durch die von Eleazar zur Begründung angeführten Bibelstellen, Deut. 6, 4 und I Chr. 17, 21 deutlich ersichtlichen Sinn des Ausspruches auffassen, in dem ein schweres Wort des Textes durch ein für uns noch schwerer verständliches Wort wiedergegeben wird [4]. — Die schweren Folgen der Zerstörung Jerusalems, an denen das zeitgenössische Israel zu tragen hatte, betrachtet er in einer kühnen Anwendung von Jesaia 51, 21 als einen durch das Elend hervorgerufenen Rausch, der das ganze Volk ergriffen habe, als einen Zustand der Unzurechnungsfähigkeit, dessen Sünden nicht dem Gerichte Gottes zu verfallen 23

---

[1]) S. oben S. 214, Anm. 4.

[2]) כדי ליתן שכר למביאיהם . . . So Tos. und Babli. In Mech. mit dem Zusatz לרבות שכר עושי רצונו und Citat: Jes. 42, 21.

[3]) S. oben S. 214, Anm. 3. Anonym auch Berach. 5 a.

[4]) אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם. So viel ist gewiß, daß in dieser auch vom Targum adoptirten Erklärung der nur hier vorkommende Hiphil האמיר durch עשה חטיבה wiedergegeben ist, ebenso wie in einer andern Deutung dieser Verse (Mechiltha zu 15, 2, 36 b) durch עשה אמירה oder אמירה ע', d. h. zum Gegenstande des Sagens, des Rühmens machen. Die Frage ist, wie חטיבה mit dem hebr. חטב einerseits und אמר andererseits zusammenhängt. אמיר in der Bedeutung Zweig kann unschwer mit חטיבה (vgl. die Form חתיכה) Stück vom Baume, dann allgemein Stück umschrieben werden, חטיבה אחת aber bedeutet ein Ganzes, eine Einheit. — Ich erlaube mir hier zu bemerken, daß die in Levy's Talm. Wörterbuch II, 37 b in meinem Namen gebrachte (von Rosenthal in Weiß' Beth Talmud II, 280 gebilligte) Erklärung

hätten [1]). — Von den Heiden spricht seine Bemerkung zu Exod. 21, 1, daß ein von Heiden über Israeliten nach israelitischem Recht gesprochenes Urtheil nicht giltig sei [2]). — Die Dauer der Messiaszeit hat auch E. gleich anderen seiner Zeitgenossen auf Grund von Bibelstellen zu bestimmen versucht [3]). — 36 Den Anfang der Menschheitsgeschichte faßt mit ihrem Schlusse zusammen Eleazars Satz von dem Blicke in die Zukunft, den Gott Adam thun ließ, indem er ihm die Folge aller Zeiten und jedes Geschlecht mit seinen Gerechten und Frevlern, seinen Leitern und Lehrern zeigte [4]).

In der Agada Eleazar b. Azarja's finden wir besonders zwei Deduktionsarten häufig angewendet: Die Schlußfolgerung vom Leichtern auf's Schwerere und die Zusammenfügung des Inhaltes zweier nebeneinander stehender Bibelsätze. Was die letztere betrifft, so war El. b. Azarja zwar nicht der

---

von חטיבה mit p. chedîwe, chidîw nur Vermuthung eines Dilettanten war, die ich als Curiosum, nicht als eigene Ansicht dem sel. Prof. Levy mittheilte. — Der Gaon Scherira, angeführt bei Abulwalîd (Wörterbuch ed Neubauer 57, 220, Sefer Hascharaschim in meiner Ausgabe, S. 39 und 150; s. auch noch ib. Art. רבב) brachte האמירך mit dem talmudischen איכרא, Saum, Franse und חטיבות mit dem ähnlich erklärten חטבות, Prov. 7, 16 in Zusammenhang und erklärte: er hat dich sichtbar gemacht, erhöht.

[1]) Erubin 65 a, tradirt von Schescheth: יכולני לפטור את כל העולם כולו בן הדין מיום שחרב בית המקדש ועד עכשיו שנאמר לכן שמעי נא זאת עניה ושכורה ולא מיין.

[2]) Mechiltha z. St.

[3]) S. oben S. 140. Das Lob des heidnischen Sklaven Tabi in El. b. Azarja's Munde s. oben S. 213, Anm. 1.

[4]) Pesikta r. c. 23 Anf. ר' שמעון בן לקיש בשם ר"א בן עזריה. Dieser auf einer Deutung von Psalm 139, 16 beruhende Ausspruch wird im bab. Talmud (Aboda zara 5 a, Sanh. 38 b) mit einer Pointe auf die Zeit und das Martyrium Akiba's dem Tradenten selbst, Simon b. Lakisch, zugeschrieben. In Gen. r. c. 24 ist Jehuda b. Simon als Autor genannt. In Lev. r. c. 26 g. E. ist der Gedanke auf Moses übertragen, durch den Agadisten Levi, in Exod. r. c. 40 auch auf Abraham. S. Di Ag. d. pal. Am. II 50, 5; 352, 3; III, 174, 2.

Erste, von dem Beispiele dieser Deduktionsart erhalten sind[1]; aber er muß eine entschiedene Vorliebe für dieselbe gehabt haben. Außer den schon bisher vorgekommenen Auslegungen dieser Art[2] können auch folgende erwähnt werden. Aus Gen. 9, 6 f. schließt er, daß wer ehelos bleibt, die Gottesähnlichkeit des Menschen verringert[3]. In Gen. 37, 3 f. findet er ausgesprochen, daß die Bevorzugung des einen Bruders den Haß der Brüder heraufbeschworen habe[4]; und in denselben Versen sieht er die wunderbare Verkettung der Ereignisse durch göttliche Fügung angedeutet, 23
indem er in dem Worte פַּסִּים, der Bezeichnung des Haß erweckenden bunten Rockes, auch einen Hinweis auf die Spaltung des Schilfmeeres, also den wunderbaren Auszug aus Aegypten erblickt, wozu der Haß der Brüder die erste Veranlassung gewesen. Denselben Gedanken sieht er auch in Psalm 66, 5 f. ausgesprochen[5]. Zu Lev. 16, 1 f. erklärt er den Zusammenhang zwischen dem Verbote an Aharon, das Heiligthum zu jeder Zeit zu betreten, und der Erwähnung des Todes Nadab's und Abihu's durch ein Gleichniß: Ein Arzt räth einem Kranken, nicht kaltes Wasser zu trinken und nicht in Feuchtem zu schlafen; ein anderer Arzt räth dasselbe, aber mit dem Zusatze, daß Der und Der daran gestorben sei. Wird nicht die Warnung des zweiten Arztes von größerem Eindrucke sein[6]? Zu halachischem Zwecke bringt El. Deut. 25, 4 sowol mit der vorhergehenden als mit der nachfolgenden Satzung in Zusammenhang[7].

[1]) Wie Frankel 93 und Weiß II, 94 Anm. annehmen. S. ob. S. 113, zu Gen. 9 6 u. 7.

[2]) Er verbindet Exod. 22, 30 mit 23, 1 (S. 219), Exod. 34, 17 und 18, um den Satz über die Verachtung der Feste zu beweisen (S. 218), Ps. 105, 42 und 43 (S. 218), Jesaia 51, 14 und 15 (S. 224).

[3]) Gen. r. c. 34, Jebam. 63 b.

[4]) Gen. r. c. 84, tradirt durch Simon b. Lakisch (s. vor. S. A. 4).

[5]) Ib., ebenfalls tradirt durch Simon b. Lakisch. פסים setzt er durch Notarikon-Deutung (vgl. S. 225, Anm. 5) = פס ים. Jalkut zu Ps. 77, II, § 817, hat statt בן עזריה irrthümlich: בן ערך.

[6]) Sifrâ z. St. (79 d).

[7]) Makkoth 23 b, tradirt durch Scheideth, nach Jebam. 4 a durch Sch. im Namen Eleazar's (b. Pedath).

Beispiele der Schlußfolgerung, einer in der ältern tannaitischen Agada überhaupt sehr beliebten Deduktionsform, haben wir schon bisher unter den Aussprüchen El. b. Azarja's gefunden [1]). Außerdem ist noch zu erwähnen sein Trostspruch an Ismael, den er in Gemeinschaft mit Tarphon, Jose Gal. und Akiba nach dem Tode seiner Söhne besuchte [2]), und sein Argu-
38 ment dafür, daß die Rettung eines gefährdeten Menschenlebens das Sabbathgesetz verdränge [3]).

Daß Gleichniß, dem wir bei Eleazar aus Modiim gar nicht begegnet sind, erscheint noch einige Mal bei Eleazar b. Azarja in der einfachen Form des zu Lev. 16, 1 f. angewendeten Gleichnisses. Mit einem solchen verdeutlicht er seine Erklärung der Thatsache, daß das Manna mit dem Einzuge in's gelobte Land aufgehört habe [4]), ferner seine Ansicht, daß das Hohelied das vortrefflichste der Werke Salomos, gleichsam die Quintessenz der salomonischen Weisheit sei [5]). Mit einem Gleichnisse,

---

[1]) S. S. 218, 220, 221, 223.

[2]) Moed Katon 28 b. Mit Beziehung auf Jerem. 34, 5, sagte Eleazar: והלא דברים קל וחמר ומה צדקיה מלך יהודה שלא עשה אלא מצוה אחת שהעלה ירמיה מן הטיט כך בניו של ר' ישמעאל על אחת כו"כ.

[3]) An dem oben S. 213, Anm. 3 citirten Stellen, außerdem Sabbath, 132 a, Tanchuma B. וישב 8: מה מילה שהוא אחד מר"מ איברים שבאדם דוחה את השבת קל וחומר לבל' גופו שדוחה את השבת. — Eine Schlußfolgerung anderer Art zu derselben Frage wird Jesus zugeschrieben, Math. 12, 10. Vgl. Zipser im Ltblt. d. Or. IX, 198.

[4]) Tos. Sota 11, 3: למלך בשר ודם שאמר לעבדו מזוג לי בחמין א"ל אין באן חמין א"ל אם כן מזוג לי בצונן.

[5]) Schir r. Einleitung (Tanchuma תצוה Anf.), ר"א בן עזריה עבד לה מיתלא: So wie der Bäcker aus einem Maß Weizen erst Mehl mahlt, aus diesem dann das feine Mehl zieht und dieses zu einem Kuchen verwendet, כך כל הכתתיה דשלמה לא סלת אלא שיר השירים. Im Midrasch zûta zum Hoh. ed. Buber S. 9, ed. Schechter Zeile 207 lautet der Schluß des Gleichnisses: כך הק"בה סילת את הנביאים מתוך התורה ואת הכתובים מתוך הנביאים ושיר השירים נפלתה מכולם. Ebenso im Pentateuchcommentar אגדה מדרש ed. Buber zu Exod. 27, 1 (S. 170) wo es statt der letzten vier Worte heißt: וסילת שיר השירים מתוך הכתובים. Die Heiligkeit und Canonicität des Hohenliedes bildete einen Gegenstand der Berathungen an dem Tage, an welchem El. b. Azarja an die Stelle Gamliels eingesetzt wurde, M. Jadaim 3, 5.

das sich schon dem Sprichworte nähert, drückt er sein Befremden über die scheinbare Sonderbarkeit im Benehmen seines Collegen Ismael aus[1]).

An agadischen Gruppensätzen, wie wir deren bei dem Mosiiten bemerkten, finden wir von Eleazar b. Azarja zwei überliefert, beide Momente aus dem Leben Moses betreffend. In dem einen werden die vier Fälle zusammengestellt, in denen eine Bitte Moses' an Gott durch das sie einleitende Wörtchen לאמר als dringend, Antwort heischend bezeichnet wird[2]) und in 23
denen auch wirklich die Antwort Gottes erfolgt[3]). Der andere Satz fasst diejenigen Fälle zusammen, in denen Moses durch die Aufwallung seines Zornes zu Irrthum geführt ward[4]).

---

[1]) Sifrê zu Deut 6, 7 (§ 34), Tos. Berach. c. 2, b. Berach 11 a, j. Ber. 3 b. ישמעאל אחי כיצד לאחד שאומרים לו מפני מה זקנך מגודל והוא אומר להם יהיה כנגד המשחיתים.

[2]) Von Akiba wird die Regel tradirt, Sifrê zu Num 5, 5 (§ 2): כל מקום שנאמר בו לאמר צריך להרויש. — Vgl. oben S. 199 zu Exod. 15, 24. — Zu Exod. 12, 1 wird im Namen von ר׳אליעזר nach einer Erklärung Ismaels לאמר so paraphrasirt (Mech. 2 a): צא ואמור אליהם והשיבני דבר. Vielleicht ist zu ergänzen עזריה בן.

[3]) Sifrê zu Num. § 105 und 138, anonym Sifrê zu Deut. § 26. Die Stellen sind: Exod. 6, 12 und 1, Num. 12, 13 f., Num. 27, 15 und 18, Deut. 3, 23 und 26.

[4]) Sifrê zu Num. § 157 (wo mit Jalkut und Lekach tób nach ר׳ אלעזר zu ergänzen ist: בן עזריה): בג׳ מקומות בא לבלל כעס ובא לבלל טעות, nämlich Lev. 10, 16 f., Num. 20 10 f., Num. 31 14 und 21. — In Sifrâ zu Lev. 10, 17 berichtet Jehuda (b. Ilai), Chananja b. Jehuda habe sein ganzes Leben lang gelehrt: קשה הקפדה שגרמה לו למשה לטעות. In Pesachim 66 b bringt Simon b. Lakisch (j. S. 227, A. 4, S. 228, A. 4 u. 5, S. 231, Anm. 7) zu seiner These כל אדם שבועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו das Beispiel von Num. 31, 14, 21; ebenso Ab. di R. Nathan c. 1 zu dem anonymen Satze: כל המקפיד בדבריו משכח את דבריו. — Lev. r. c. 13 bringt im Namen Huna's einen ähnlichen Satz: בג׳ מקומות כעס משה, ונתעלמה ממנו הלכה, nur daß statt Num. 20, 10 angeführt wird Exod. 16, 20 ff. Vgl. Die Ag. d. pal. Am. I, 355; III, 296, 2 (wo irrthümlich Eliezer b. Jose Gelili genannt ist, statt E. b. Azarja).

Von den agadischen Auslegungen El. b. Azarjas sind noch zu erwähnen die zu Gen. 27, 1 [1]), ib. 28, 12 [2]), Exod. 23, 29 [3]), Lev. 16, 1 [4]), Num. 3, 4 [5]), Num. 15, 30 [6]), Jerem. 32, 17 [7]), Ezech. 3, 20 [8]), sowie seine Ansicht über die Hallelpsal-
240 men [9]). — In Pirke R. Eliezer wird er dreimal als Autor genannt [10]).

Unter den nicht zahlreichen halachischen Schriftauslegungen Eleazars ist die zu Deut. 15, 14 hervorzuheben, bei der er die wörtliche Auffassung des Schriftinhaltes befürwortet [11]) und

---

[1]) מראות bedeutet nach ihm: „daß er nicht sehe", scil. die schlechten Handlungen Esau's, Gen. r. c. 65.

[2]) Tanch. B. ויצא 7: Jakob sah im Traume von der Leiter, die zum Himmel reichte, Jona (Jona 2, 7) und Elija (II Kön. 2, 11).

[3]) Sifrê zu Deut. 11, 23 (§ 56).

[4]) Sifrâ z. St. Gegen Jose Gal. und Akiba erklärt er, sowol das Darbringen fremden Feuers als das Eintreten in's Heiligthum seien genügend gewesen, um den Tod der Söhne Aharons herbeizuführen, so daß kein Widerspruch zwischen בקרבתם (16, 1) und ויקריבו (10, 1) sei.

[5]) Sifrâ zu Lev. 10, 12 (47 a), tradirt von Simon b. Gamliel.

[6]) Sifrê z. St. (§ 112), j. Sanh. 25 b, b. Kerith. 7 b. Vgl. Levy, Talm. Wört. I, 303 b, Art. נדף; unten II, 372, 4.

[7]) Gen. r. c. 9 Anf., tradirt von Simon b. Lakisch.

[8]) Aus unbekannter Quelle gebracht in einer Schrift Aharon Sargado's, der Zeitgenosse Saadia's (bei Harkavy, Leben und Werke Saadias I, 279 f.). Der Ausspruch lautet: מאי דכתיב ובשוב צדיק . . . איפשר לרשעים גמורים מקבלן בתשובה (ו)לפני צדיק שעשה עול אחד נותן לפניו מכשול אלא זה שהוא עקש בדרכיו ומכוסים מעשיו מן הבריות הק״בה מכשילו בדבר מיפורסם ואחר כך נפרע ממנו כדי שידעו הכל שבדין הוא לוקה.

[9]) Sie wurden von König Chizkija und seiner Umgebung gesungen, als Sancherib sie bedrohte, Pesach. 117 a.

[10]) Die Dauer der vier Weltreiche bestimmt er auf einen Gottestag d. i. 1000 Jahre, El. b. Arach hätte ihm als Beweis hiefür Echa 1, 13 (כל היום) citirt (c. 28). Mit El. b. Arach und Jochanan b. Zakkai disputirt er (c. 48) über die Dauer des Aufenthaltes Israels in Aegypten. — Die Zeit der sinaitischen Gesetzgebung bestimmt er c. 46.

[11]) דברים בכתבם Kidd. 17 b. S. noch Weiß II, 94 Anm.

in Bezug auf die Verbindung des Infinitivs mit dem Verbum finitum den Satz anwendet, von welchem besonders Ismael in seinen Controversen mit Akiba Gebrauch macht: die Schrift bedient sich menschlicher Redeweise [1]).

XI.

Ismael b. Elischa.

An dem Tage der Erhebung Eleazar b. Azarja's zum Vorsitzenden des großen Rathes von Jabne befand sich auch Ismael b. Elischa unter den Gesetzeslehrern, welche sich an den Discussionen und Normirungen jenes Tages betheiligten [2]). 24
Ismael war als Knabe nach der Einnahme Jerusalems durch Josua b. Chananja aus der römischen Gefangenschaft befreit worden, und dieser soll schon damals dem Bibelfestigkeit und einen geweckten Geist bekundenden Hoheprieftersohne seine künftige Größe als Lehrer in Israel vorhergesagt haben [3]). Josua scheint auch der Lehrer Ismaels gewesen zu sein: denn wir sehen ihn einmal, wie es Schüler zu thun pflegten, hinter Jenem einherschreitend und an den Meister Fragen richten [4]). Eine palästinensische Schultradition bemerkt dazu, daß Ismael damals noch minderjährig gewesen sei [5]). Auch mit Eliezer b. Hyrkanos

[1]) Ib. דברה תורה כלשון בני אדם. Nach der Parallelstelle Baba mezia 31 b hätte nicht El. b. Azarja selbst die Norm angewendet.

[2]) M. Jadaim 4, 3.

[3]) S. oben S. 172, Anm. 1.

[4]) מעשה בר' ישמעאל שהיה מהלך אחר ר' יהושע, Tos. Para 10, 3. In dem Parallelbericht der Mischna, Aboda zara 2, 5, heißt es bloß, daß sie zusammen gingen. Auch ist die halachische Frage, welche Ismael an Josua richtet, in der Mischna eine andere, als in der Tosefta. Die ursprüngliche Identität beider Relationen beweist die agadische Gegenfrage an Ismael, mit welcher Josua der Antwort auswich, sie bezieht sich in beiden auf Hoh. 1, 2 (דדיך).

[5]) Nach j. Aboda zara 41 c unt. sagt dies Jochanan, nach Schir r. zu 1, 2 Jonathan. Daß Josua die Anrede אחי gebraucht, ist kein Argument gegen die Jüngerschaft Ismaels (s. Brüll 104 f.), da dieser auch

kam Ismael in Berührung[1]). Besonders aber wird als Ismaels Lehrer Nechunja b. Hakkana genannt, dessen mit Vorliebe geübte Anwendung einer der sieben exegetischen Normen Hillels auch auf seinen Jünger überging[2]). Diese durch Jochanan tradirte Angabe wird durch die Thatsache bestätigt, daß
42 Ismael die Normen Hillels zu dreizehn erweiterte, und zwar namentlich dadurch, daß er die Lieblingsnorm Nechunja's, die vom Allgemeinen und Besondern zu sieben neuen Normen specialisirte[3]). Seinen ständigen Aufenthalt und sein Lehrhaus hatte Ismael im Süden Judäa's, an der Grenze von Idumäa[4]), und eine sonst nicht erwähnte Ortschaft Kefar Aziz wird als sein Wohnort namhaft gemacht, wo er einmal von seinem Lehrer Josua besucht wurde[5]). Dort war es vielleicht auch, wo er nach dem Tode seiner Söhne den Beileidsbesuch seiner berühmtesten Zeitgenossen Tarphon, Jose aus Galiläa, Eleazar b. Azarja und Akiba empfing[6]). — Bei einer unter Tarphons Vorsitze stattgefundenen agadischen Besprechung des Mannawunders in der Wüste wird in einer Version Ismael als Theilnehmer an derselben hervorgehoben[7]). Doch fällt

von Eleazar b. Azarja und Akiba so angesprochen ward (M. Jadaim 4, 3; b. Sanh. 51 b) und sogar von seinem Neffen Eleazar b. Dama (Ab. zara 27 b). Jene Anrede bezeichnet bloß ein Verhältniß der Vertraulichkeit, daß auch zwischen Schüler und Lehrer statthaben kann.

[1]) S. oben S. 98. Nach einer handschriftlichen Version nennt ihn Ismael רבי, s. Frankel 111.

[2]) S. oben S. 55 f.

[3]) S. Frankel 19, Weiß II, 105, Derenbourg 391, Grätz IV², 429.

[4]) Nach einer Bemerkung Jose b. Chalafta's in M. Kethub. 5, 8.

[5]) M. Kilaim 6, 4.

[6]) Moed Katon 28 b. Ismael begrüßt die Gelehrten mit den Worten: רבו עונותיו תכפוהו אבליו הטריח רבותיו. Der letzte Satz: „er hat seine Lehrer bemüht" kann so aufgefaßt werden, daß Jene einen mühevollen Weg zurückzulegen hatten, um zu Ismael zu kommen.

[7]) כבר היו ר' טרפון ור' ישמעאל והזקנים יושבין ועוסקין בפרשת המן Joma 76 a. In der Mech. zu 16, 14 fehlt ור' ישמעאל. S. auch Dikduke Sofrim z. St.

möglicherweise diese Berührung mit Tarphon und seinem Kreise in die Zeit, in welcher Ismael sich dem als dem judäischen Jabne nach dem galiläischen Uscha verlegten Sanhedrin anschloß und auf dem Schauplatze der hadrianischen Kämpfe und Bedrückungen seinen Wohnsitz nahm[1]). Er fiel aus einer der ersten Märtyrer der hadrianischen Verfolgungen, und als sein 2
Gefährte im Tode wird ein Simon genannt, den jedoch keine nähere Angabe genauer kennzeichnet. Beider Tod soll Samuel der Kleine auf seinem Todtenbette als ein hervorragendes Moment aus der Zeit der Drangsale prophezeit haben[2]); und als die Nachricht von ihrer Hinrichtung von Akiba vernommen ward, sagte er zu seinen Schülern: „Bereitet euch auf das Strafgericht vor, denn Simon's und Ismael's Verdienst war es, wenn unserem Zeitalter Heil beschieden war. Gott ist es offenbar, daß ein großes Strafgericht heranzieht, darum hat er die Frommen aus unserer Mitte genommen (nach Jesaia 57, 1 f.)[3])". — Ismaels Verkehr mit Akiba ist besonders durch die zahlreichen Controversen zwischen ihnen bezeugt, die sich zumeist auf die Auslegung der heiligen Schrift beziehen. Aus beider Schulen sind die Commentare zu den vier letzten Büchern des Pentateuchs hervorgegangen, deren ursprüngliche Gestalt zwar nicht mehr vor-

---

[1]) מאן הולכי אושא ר' ישמעאל, Baba bathra 28 b. Nach einer Conjectur von Grätz (IV², 463 f.) hätte Ismael auch an dem Beschluß von Lydda, daß bloß wegen der wichtigsten Gebote der jüdischen Lehre das Märtyrerthum zu erleiden sei, Theil genommen.

[2]) שמעון וישמעאל לחרבא Tos. Sota 13, 4, j. Sota 24 b, Sanh. 11 a; Semach. c. 8.

[3]) Mechiltha zu 22, 22 (95 b). In den Parallelstellen: Aboth di R. N. c. 38, Semach. c. 8 ist aus Simon der Patriarch Simon b. Gamliel geworden, was chronologisch unmöglich ist. S. Grätz in Frankel's Mon. Jhg. 1852, S. 315 ff. Nach Grätz a. a. O. wäre Simon b. Nanos, nach Weiß II, 132, Derenbourg 136 S. b. Azzai zu verstehen. Nach Grätz R. d. É. J. XVI, wären unter Simon und Ismael Julianus und Pappus (s. oben S. 52, Anm. 6) zu verstehen. S. auch A. Krochmal im Chaluz II, 90, Herzfeld in Frankels Monatsschrift J. 1854, S. 325 f., ferner die abweichende Ansicht Zipfers in Ben Chan. IX, 482 ff.

handen ist, die aber die Grundlage der tannaitischen Midraschwerke zu jenen Büchern bilden. Von diesen Werken, deren Schlußredaktion in die nachtannaitische Zeit gesetzt werden muß, ist ein Theil nur aus Citaten und Auszügen bekannt. Die uns gegenwärtig noch vorliegenden gehen theils auf den Midrasch der Schule Ismaels, theils auf den der Schule Akibas zurück [1]). Aus der Schule Ismaels stammen von den vorhandenen tannaitischen Midraschwerken das zum Exodus (Mechiltha) sowie das zu Numeri und einem Theile des Deuteronomium (Sifrê)
44 während im Midrasch zum Leviticus (Thorath Kohanim, Sifrâ) und zum mittleren Theile des Deuteronomium die Exegese der Schule Akiba's vorherrscht [2]). Der Name Ismaels wurde von einer alten Tradition besonders mit der Mechiltha verknüpft, in der er über siebzig Mal als Autor von Erklärungen genannt wird [3]), und deren anonyme Sätze wol sehr oft aus der Schule Ismaels herrühren mögen. Indessen wurde in der gegenwärtigen Darstellung der Agada Ismaels von allen Aussprüchen, die nicht ausdrücklich als von ihm selbst herstammend überliefert sind, abgesehen, während jenen Agadasätzen, welche der Schule Ismaels zugeschrieben erscheinen [4]), späterhin ein besonderes Capitel gewidmet sein wird [5]). — Es sei noch hervorgehoben, daß Ismael nicht nur auf dem Gebiete des halachischen Midrasch, sondern auch in der Agada eine anerkannte Autorität war; als bei dem oben erwähnten Beileidbesuche die Gelehrten sich zu Is-

---

[1]) S. D. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim, Berlin 1878. Derselbe, Ueber eine Mechiltha zu Deuteronimium Hildesheimer-Jubelschrift (1890), S. 83 ff. — B. Königsberger, Die Quellen der Halacha (Berlin 1890).

[2]) Ueber den Antheil Ismaels und seiner Schule an den tannaitischen Midraschwerken s. Weiß II, 225 ff. und Friedmanns Einleitung zu seiner Mechilthaausgabe, ferner Geiger, J. Z. IV, 105 ff., IX, 8 ff.

[3]) S. Weiß, Einl. zu seiner Mechilthaausgabe, S. XXXIII.

[4]) Als תנא דבי ר' ישמעאל oder (im paläst. Talmud und Midrasch) תני ר' ישמעאל gekennzeichnet.

[5]) S. II, 335—350.

mael begaben, um ihm in agadischen Sprüchen Trost zu spenden, machte sie Tarphon darauf aufmerksam, daß er ein großer Gelehrter und „bewandert in Agada [1]) sei [2]).

1. Exegetische Normen.

Daß Ismael in seiner Schriftauslegung methodisch zu Werke gieng, beweist seine schon berührte Aufstellung der dreizehn Regeln, deren ausdrückliche Anwendung auch in den unter seinen Namen erhaltenen halachischen Deduktionen nachweisbar ist [3]). Doch außer diesen formellen Normen werden von Ismael Normen von mehr materieller und weniger allgemeiner Natur überliefert, welche auf die sprachliche Einkleidung und den Inhalt des heiligen Textes sich beziehen und nicht so sehr die Methode der Interpretation bestimmen und leiten sollen, als gewisse Einzelerscheinungen des auszulegenden heiligen Textes unter allgemeine Gesichtspunkte zusammenfassen. Solcher Normen Ismaels finden wir folgende:

a. „Die heilige Schrift redet in der Sprache der Menschenkinder". Diesen Grundsatz gebrauchte Ismael gegenüber Akiba, der aus dem Infinitiv vor dem Verbum finitum in Num. 15, 31 die Ausrottung des Götzendieners aus dieser wie aus der kommenden Welt herleitete. Darauf sagte Ismael: „Sollte, weil ein Wort mehr steht, diese Seele ausgerottet werden? Vielmehr redet die Schrift in der Sprache der Menschenkinder" [4]). Denselben Satz wendet Ismael gegenüber

[1]) בקי באגדות, Moed Katon 28 b. Vgl. Die Ag. d. pal. Am. I, 131, 1.

[2]) Ueber J. s. Petuchowski, Der Tanna Rabbi Ismael. Frankfurt a. M. 1892 u. 1894.

[3]) S. die Beispiele bei Weiß II, 105, Anm. 1.

[4]) Sifrê z. St. § 112: אי"ל ר' ישמעאל לפי שהוא אומר הכרת תכרת הנפש ההיא דברה תורה כלשון בני אדם Im bab. Talmud, Sanh. 64 b, 90 b wird eine abweichende Version mitgetheilt, deren Tendenz es ist, auch Ismael die Ansicht zuzuschreiben, daß Götzendienst Ausrottung aus der kommenden Welt bedinge. Für die Ursprünglichkeit der Version des Sifrê zeugt eine andere Controverse zwischen Ismael und Akiba, wo Jener Diesem auf eine

einer andern Deduktion Akiba's aus dem Infinitiv in Lev. 19, 20 an [1]). Im palästinensischen Talmud wird dieser Satz in anderer Form überliefert. Entgegen der Norm Akiba's, daß pleonastische Ausdrücke im Texte eine Erweiterung des Textinhaltes bedeuten [2]), behauptet Ismael, daß in solchen Pleonasmen lediglich eine emphatische Wiederholung zu sehen sei, da sich die Schrift der gewöhnlichen Ausdrucksweise bediene, was aus den Infinitiven in Gen. 31, 30 und 40, 15 ersichtlich sei [3]). Dieser Grundsatz wird in den Discussionen des palästinensischen Talmuds sowol auf den emphatischen Infinitiv angewendet [4]), als auf ein den Inhalt des Verbums wiederholendes Hauptwort [5]), ferner auf die distributive Wiederholung des Hauptwortes [6]), ja sogar auf ein synonymes Verbum vor einem andern [7]). In den Discussionen des babylonischen Talmud wird Ismaels

---

Deduktion aus dem Waw von ובת, Lev. 21, 9 entgegnet: כי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשריפה, Sanh. 51 b. — Die unten S. 244, Anmerk. mitgetheilte Controverse zwischen J. und A. beruht ebenfalls auf der verschiedenen Betrachtungsweise des Infinitivs והצל. — Vgl. Friedmann, Einl. zur Mechiltha p. LXXII.

[1]) Kerith. 11 a, vgl. Gittin 41 b. Mit Rücksichtnahme auf eine Auslegung Ismaels von Num. 5, 28 (Sifrê z. St. § 19, Sota 26 a) wird der Satz angewendet zu ראה תראה, I Sam. 1, 11, Berach. 31 b (wo die Namen Ismael und Akiba versetzt sind).

[2]) לשונות רבויין הן. Ein Schüler Akiba's, Jose b. Chalafta, spricht den Grundsatz in einer Form aus, die ihn als direkte Bestreitung des Ismael'schen Satzes erscheinen läßt. Sifrâ zu Lev. 20, 2 (91 b): דברה תורה כלשון בני אדם לשונות הרבה וכלם צריכין להידרש; d. h. die Thora häuft zwar nach menschlicher Redeweise die Ausdrücke, aber dieselben müssen gedeutet werden. S. Schwarzauer im Litteraturbl. des Orients, V, 313.

[3]) לשונות כפולין הן והתורה דברה כדרכה הלך הלכת נכסף נכספת גנב גנבתי. So Sabb. 17 a (wo sich vor כדרכה ein sinnloses ריבתה eingeschlichen hat), Jebam. 8 d, Nedarim 3 b c; bloß לשונות כפולין הן Sota 21 d, 22 b.

[4]) הכול יכול Gen. 17, 13, j. Sabb. 17 a, j. Jebam. 8 d.

[5]) השבע שבועה, ידר נדר Num. 30, 3, j. Nedar. 36 c; vgl. b. Nedar. 3 a.

[6]) איש אחר איש אחר Josua 3, 12, j. Sota 21 d; vgl. Tosseph. zu b. Sota 34 a, s. v. טורטני.

[7]) ודבר Deut. 20, 2 vor ואמר v. 3, in Bezug auf die Deduktion der Mischna Sota 8, 1, j. Sota 22 b.

Grundsatz auch anderen Tannaiten zugeschrieben und zwar sowol in Bezug auf die distributive Wiederholung des Hauptwortes [1]), als auf den Infinitiv [2]). — Es ist bekannt, daß man später 24
diesen Grundsatz in einem weitern Sinne auf die von Gott gebrauchte menschliche Ausdrucksweise der Schrift anwendete [3]).

b. „Die heilige Schrift redet im Sinne menschlicher Lebensweise". Wenn es in dem Gottesworte an Josua (Josua 1, 8) heißt: „Das Buch der Lehre soll nicht weichen aus deinem Munde und du sollst forschen in ihm Tag und Nacht!" so kann dies nicht wörtlich gemeint sein, da sonst jede Beschäftigung außer der mit der Thora ausgeschlossen wäre; vielmehr werden in Deut. 11, 14 Feldarbeiten ausdrücklich geboten und damit das Gebot fortwährenden Thorastudiums im Sinne menschlicher Lebensweise eingeschränkt [4]).

---

[1]) In allen anzuführenden Beispielen handelt es sich um die Wiederholung איש איש, und zwar: Elezer b. Hyrkanos gegen Akiba zu Lev. 22, 4, Jebam. 71 a (aus Sifrâ z. St. ist ersichtlich, daß Ismael die Ansicht Eliezers vertrat); Josia und Jonathan, die Schüler Ismaels zu Lev. 20, 9, Sanh. 85 b; Ismael, der Sohn des Jochanan b. Beroka gegen Jehuda b. Ilai zu Lev. 15, 2, Arachin 3 a, Nidda 32 b, 44 a; Jose b. Chalafta gegen Simon b. Jochai zu Lev. 17, 3, Zebachim 108 b; die anderen Gelehrten gegen Meïr zu Lev. 24, 15, Sanh. 56 a.

[2]) Eleazar b. Azarja zu Deut. 15, 14, s. oben S. 232, Anm. 1; Simon b. Jochai gegen Jehuda b. Ilai zu Deut. 15, 8, Baba mez. 31 b (vgl. Kethub. 67 a und Sifrê z. St., § 116); Jehuda b. Ilai gegen Jose b. Chalafta zu Gen. 17, 13, Aboda zara 27 a (vgl. S. 237, Anm. 4). Vgl. Tossafoth zu Sota 24 a und zu Menach. 37 b. — Hoffmann, Zur Einleitung S. 11.

[3]) Besonders nach dem Vorgange Maimûnis (More I, 26), aber auch schon vor ihm namentlich Ibn Koreisch's in dem Excurse, Risâle p. 31 ff., Bachja's, Herzenspflichten I, 10. S. Reggio in Ozar nechmad I, 126 ff. und Geiger ib. 159 f., ferner Schmiedel in Frankels Mon. J. 1867, S. 23. Meine Schriften: Die Bibelexegese der jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters vor Maimuni, S. 72; Die Bibelexegese Moses Maimuni's, S. 19.

[4]) Sifrê z. St., § 42: שומע אני כמשמעו הלמוד לומר ואספת דרך ארץ דברה תורה. Die Baraitha, Berach. 35 b dafür: יכול דברים ככתבם ת"ל ואספת הנהג בהן כמנהג דרך ארץ. In einer anonymen Bemerkung des Sifrê zu Deut.

c. Drei Stellen der h. Schrift sind allegorisch zu deuten, indem der betreffende Ausdruck nicht wörtlich, sondern nur figürlich gemeint sein kann. Diese Stellen sind: Exod. 21, 19 („und er wandelt draußen einher an seinem Stabe", d. h. in der Kraft seiner Gesundheit), Exodus 22, 2 („wenn die Sonne
8 über ihm aufgegangen", d. h. wenn er mit Friedensgedanken kömmt, sowie die Sonne aller Welt Frieden bringt), Deut. 22, 17 („sie sollen ausbreiten das Tuch", d. h. sie legen die Dinge klar und offen dar wie ein Tuch)[1].

d. Die Conjunktion אם bedeutet stets, daß die von ihr eingeleitete Handlung facultativ ist; nur an drei Stellen muß man, wie Ismael nach anderen Bibelstellen beweist, einen obligatorischen Sinn annehmen, nämlich Exod. 20, 25, Exod. 22, 24, Lev. 2, 14[2].

e. An drei Stellen, wo Akiba in dem Verbum die Aufforderung zu einer obligatorischen Handlung findet, sieht Ismael bloß die Erlaubniß zu dieser Handlung, nämlich Lev. 21, 3, Lev. 25, 46, Num. 5, 14[3].

f. Die mit dem Suffix der dritten Person versehene Partikel את, sonst ein einfaches Accusativobjekt, ist an drei Stellen als Reflexivobjekt zu erklären, nämlich Lev. 22, 16 („sie

---

6, 7, § 34, ist dieser Grundsatz mit dem obigen verquickt: דרך ארץ דברה תורה כלשון בני אדם; vgl. dazu Geiger, J. Z. IV, 123, IX, 9. Vgl. noch in dem oben S. 223, Anm. 2 erwähnten Ausspruche E. b. Azarja's: לא בא הכתוב אלא ללמד דרך ארץ; ferner Mech. zu 21, 19 (83 a): בא הכתוב ללמדך דרך ארץ מן התורה. — S. noch Die älteste Terminologie, S. 25.

[1]) Mechiltha zu 21, 19 (82 b): זה אחד משלשה דברים שהיה ר' ישמעאל יושב ודורש בתורה כמין משל, Sifrê zu Deut. 22, 17, § 237; j. Kethub. 28 c. ob.: תני ר' ישמעאל זה אחד מג' מקריות שנאמרו בתורה במשל. Zu Exod. 22, 2 vgl. noch Mech. z. St. und j. Sanh. 26 c.

[2]) כל אם שבתורה רשות חוץ משלשה. Mech. zu 20, 25. Vgl. Mech. zu 22, 24. Zu Lev. 2, 14 s. den Satz des Simon b. Jochai im Sifrâ z. St. (12 c). S. auch Geiger, Urschrift, S. 449 Anm.

[3]) Die Verben רעות, וקנא, תעבודו, וטמא faßt Ismael als חובה, Akiba als auf. Die drei Fälle sind zwar nicht in einen zusammenfassenden Satz gebracht, doch werden sie als zusammengehörig citirt, Sota 3 a.

belasten sich selbst mit der Schuld"), Num. 6, 13 („er bringe sich selbst), Deut. 34, 6 („er begrub sich selbst [1])".

g. Wo in der Thora die Ausübung eines Gebotes von 24
dem „Kommen" in's gelobte Land abhängig gemacht wird, ist darunter die vollständige Besitznahme zu verstehen, mit Ausschluß der 14 Jahre der Eroberung und Vertheilung. Eine Ausnahme bildet Num. 15, 18, wo die Infinitivconstruction — בבאכם — andeutet, daß das Gebot zu üben sei, „sobald ihr kommet [2])".

h. Wo in der Thora die Ausübung eines Gebotes an die „Wohnsitze" Israels geknüpft erscheint, ist darunter das gelobte Land zu verstehen [3]).

i. „Es giebt kein Früher oder Später in der heil. Schrift", d. h. die biblischen Abschnitte folgen nicht immer chronologisch auf einander. Dieser Grundsatz findet sich anonym in der Mechiltha mit Beispielen aus Exodus, Jesaia, Ezechiel, Jirmeja, Hosea, Koheleth [4]): er darf jedoch Ismael zugeeignet werden, der einmal sehr weitgehenden Gebrauch von ihm macht,

---

[1]) זה אחד משלשה אתים שהיה ר' ישמעאל דורש בתורה Sifrê zu Num. 6, 13, § 32. Vgl. hiezu Geiger's Notiz in Ozar nechmad IV, 25 f. — S. auch Abulwalîd, Luma' 304 (Ritma 185), Wörterb. Art. את. — Die Deutung der Accusativpartikel את bildete einen Hauptcontroverspunkt zwischen Ismael und Akiba. Die Fragen des Ersteren an den Letzteren und die eigenen Deutungen Ismaels über drei andere את sind ebenfalls überliefert, s. oben S. 57. — Dobschütz, Die einfache Bibelexegese der Tannaiten, S. 27, Anm. 8, beruft sich unrichtigerweise auf diese Anmerkung.

[2]) בל ביאות שנאמרו בתורה לאחר י"ד שנה נאמרו שבע שכיבשו ושבע שחילקו. S. j. Challa 58 b, Orla 60 d. Vgl. b. Kidd. 37 a b; Sifrê zu Num. 15, 18, § 110. S. Geiger, J. Z. IV, 116.

[3]) בל מקום שנאמר במושבותיכם בארץ הכתוב כדבר, Sifrê zu Num. 15, 2, § 107.

[4]) זה היה תחלת הפרשה ולמה נכתב כאן שאין מוקדם ומאוחר בתורה. Anonym Mech. zu Exod. 15, 8 (40 b); vgl. Koh. r. zu Koh. 1, 12, wo die Stelle der Mech. mit zum Theil anderen Beispielen als תני ר' ישמעאל angeführt ist. Für תחלת הפרשה hat Koh. r. תחלת השירה oder תחלת הספר. Den Ausdruck תחלת הענין gebraucht Ismael selbst in Mech. zu Exod. 19, 10 und Sifrâ zu Lev. 18, 2. S. noch Die älteste Terminologie, S. 167.

indem er die Gesetze „vom Berge Sinai" in Lev. 25 und 26 mit der Bundesschließung in Exod. c. 24 und diese mit den Vorbereitungen zur Offenbarung in Exod. c. 19 in Zusammenhang bringt [1]).

k. An zehn Stellen der heiligen Schrift findet sich die Schlußfolgerung vom Leichtern auf's Schwerere angewen-
250 det, und zwar: Gen. 44, 8, Exod. 6, 12, Num. 12, 14, Deut. 31, 27, Jerem. 12, 5 a, ib. 12, 5 b, I Sam. 23, 3, Prov. 11, 31, Esther 9, 12, Ezech. 15, 5. Dieser Satz, ebenfalls aus Ismaels Schule hervorgegangen [2]), rührt vielleicht von ihm selbst

[1]) Mechiltha zu Exod. 19, 10 (63 b).

[2]) Gen. r. c. 92 Ende, zu Gen. 44, 8: תני ר' ישמעל זה אחד מעשרה קלים וחמורים שבתורה (Jalkut zu Gen. 44, § 150, hat, wie oft geschieht, ר' שמעון statt ר' ישמעאל). In dem Massorawerke Ochla weochla findet sich unter Nr. 182 und 183 der Frensdorf'schen Ausgabe die Liste von fünf pentateuchischen und fünf außerpent. Schlußfolgerungen, indem Ez. 15, 5 wegfiel und an der Spitze der ersten Liste Gen. 4, 23 figurirt. Die Ursprünglichkeit dieser Version weist Frensdorf in den Anmerkungen zu diesen Nummern (p. 40 b f.) nach. Nach Schwarz, Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Litteratur (S. 85 ff.) wäre nur das erste Beispiel, Gen. 44, 8 ursprünglich in der Baraitha gestanden. Die übrigen neun Beispiele waren ursprünglich die anderen Fälle, in denen in der heil. Schrift „die für den Schluß charakteristische Formel" (הן im Vordersatze, eine Frage- oder sonstige Partikel im Nachsatze) ebenso angewendet ist, wie in jenem ersten Beispiele. Es wären also außer diesen noch folgende zum Theile in der vorliegenden Liste der Baraitha sich findende Bibelstellen von Ismael zur Zehnzahl gruppirt worden: Exod. 6, 12; Deut. 31, 27; Ps. 78, 19 f; Prov. 11, 31; Hiob 4, 18 f; Hiob 11, 9—14; Hiob 16, 15; Hiob 25, 5; Hiob 41, 1 f. So scharfsinnig diese Hypothese auch ist, so unwahrscheinlich ist es, daß in der Ueberlieferung so ganz andere Beispiele an die Stelle der durch das gemeinsame הן sich dem Gedächtnisse leicht einprägenden getreten wären. — Nur kurz erwähne ich noch die von Schwarz als unzweifelhaft hingestellte Behauptung, daß קל וחומר Kôl wa-chomer zu lesen ist. Die erdrückende Beweiskraft der allgemeinen Schreibung von קל (ohne ו) ist weder durch sachliche Argumentation, noch durch die von Schwarz (S. 8 ff) gebrachten Beispiele der Schreibung קול zu beseitigen. Eher kann man diese Schreibung selbst erklären, indem man annimmt, daß sie durch die Analogie des zweiten Bestandtheiles unseres Terminus, des Abstraktums חומר hervorgerufen wurde, sich aber niemals zu weiterer Geltung durchringen konnte.

her: eines der Beispiele, Num. 12, 14, wird auch in der Baraitha von den 13 Regeln, am Anfange des Sifrâ, als biblischer Beweis für diese Deduktionsart angeführt [1]).

1. Ein Abschnitt, der in der Schrift wiederholt wird, wird nur der neuen Einzelheiten wegen wiederholt, die er enthält. Auch dieser Grundsatz findet sich nur im Namen der Schule Ismael's citirt [2]), darf aber ihm selbst zugeschrieben werden [3]).

2. Exegetisches.

Die Richtung Ismaels in seiner halachischen Bibelerklärung, namentlich in ihrem Gegensatze zu der Akiba's, ist schon oft dargestellt und besprochen worden [4]). Nichts ist für dieselbe so bezeichnend, als was er einmal zu Eliezer b. Hyrkanos 251
sagte: Du scheinst der Schrift Schweigen zu gebieten, während du deutest [5]). Ismael achtete darauf, nur die Schrift reden zu lassen und zwar in ihrem natürlichen Sinne und Zusammenhange. Abweichungen von der einfachen Auffassung und Erklärungsart hat er, wie aus dem vorigen Abschnitte hervorgeht, ausdrücklich als Ausnahme constatirt. Die normirte Halacha sollte möglichst mit dem Texte übereinstimmen; für die Fälle, wo ein schreiender Widerspruch zwischen beiden wahrzunehmen ist, ge-

---

[1]) S. auch Baba Kamma 55 a und Par. Das Beispiel aus Jerem. 12, 5 a wird in den 32 Regeln des Eliezer b. Jose Gal., Nr. 5, angeführt.

[2]) Sota 3 a und Par: תנא דבי ר' ישמעאל כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנשתרש בה. Anonym Sifrê zu Numeri 5, 6 (2 a): זו בדה בתורה כל פרשה שנאמרה במקום אחד וחזר ושנאה במקום אחר לא שנאה אלא על שחסר בה דבר אחד. S. Hoffmann, Einleitung, S. 7; Die älteste Terminologie, S. 103.

[3]) Wie es in der Discussion des bab. Talmud, Sota 3 a, geschieht. S. auch Weiß II, 105 f.

[4]) S. die betreffenden Abschnitte bei Frankel, Weiß, Derenbourg, Grätz (IV, 427 ff.), ferner Geiger an verschiedenen Stellen der Urschrift, Petuchowski in der oben angeführten Schrift.

[5]) Sifrâ zu 13, 49 (68 b) הרי את אומר לכתוב שהוק עד שאדרוש. S. oben S. 98.

braucht er den drastischen Ausdruck, daß die Satzung die Schrift bei der Ferse fasse, d. h. vergewaltige [1]). Uebrigens boten ihm die dreizehn Interpretationsregeln Handhaben genug, um die weitgehendsten Folgerungen aus dem Wortlaute der Schrift zur Begründung und Weiterbildung der Halacha zu ziehen, nur daß seine Exegese durch das Festhalten an diesen, ihrem Wesen nach logischen Deduktionsnormen vor jener Schrankenlosigkeit des Auslegens und Ableitens geschützt war, welche der Richtung Akiba's anhaftete. Aus den sehr zahlreich erhaltenen Beispielen der halachischen Exegese wäre es unnöthig und auch hier nicht am Orte, einzelne hervorzuheben; bloß von seinen Schrifterklärungen, welche nicht unmittelbar der Gesetzesnormirung dienen, seien hier Beispiele angeführt, und zwar zuerst diejenigen, bei
252 denen der Erklärung Ismaels die Akiba's gegenübersteht [2]).

Gen. 21, 9. מצחק ist nach A. ein Euphemismus für die götzendienerische Neigung des Sohnes der Hagar (nach Exod. 32, 7), nach J. bedeutet es mörderische Absichten, die im Spiele mit Isaak sich kundgaben (nach II Sam. 2, 14) [3]). — Exod. 12, 2. Die Worte החדש הזה (= dieser Neumond) deuten nach J. an, daß Moses den Israeliten, nach A., daß Gott dem Moses die neue Mondessichel zeigte, als Muster aller künftigen Neu-

---

[1]) בשלשה מקומות הלכה עוקרת מקרא (nämlich zu עפר, Lev. 17, 13, תער, Num. 6, 5 und ספר, Deut. 24, 3), Sota 16 a, tradirt von Jochanan. — Aruch s. v. עקב II bringt die Varianten עוקרת und עוקפת. In j. Kidd. 59 d lautet der Satz: תני ר' ישמעאל בג' מקומות התורה עוקפת למקרא ובמקום אחר בתורה הלכה l. הלכה, s. Die älteste Terminologie, S. 144). למדרש (st Für תער hat der jer. Talmud מרצע, Exod. 21, 6; s. Mech. z. St. (77 b). Es hängt diese Verschiedenheit der palästin. und bab. Version mit der Controverse der beiden Schüler Ismaels, Josia und Jonathan, zu Num. 6, 5, Sifrê z. St. § 25, zusammen; die babylonische Version entspricht der Ansicht Josia's.

[2]) In Folgendem ist J. die Abkürzung für Ismael, A. für Akiba.

[3]) Tos. Sota 6, 6, mit Abweichungen in der Autorenangabe Gen. r. c. 53 (s. II, 303, 3); in Sifrê zu Deut. § 31 steht blos Akiba's Ansicht, neben drei anderen, von Simon b. Jochai in seinem Namen mitgetheilten Erklärungen.

mondbestimmungen [1]). — Exod. 12, 22. סף ist nach J. Thürschwelle (wie Jech. 43, 8, Jes. 6, 4), nach A. ein Gefäß (wie I Kön. 7, 50) [2]). — Exod. 12, 38. רב bedeutet nach J. das Doppelte, nach A. das Vierfache der Zahl (600.000) der ausziehenden Israeliten [3]). — Exod. 20, 11. Der Segen sowol als die Heiligung des Sabbathes zeigte sich nach J. beim Manna [4]); nach A. ist mit der Heiligung die Benediktion über die Heiligkeit des Sabbathes angedeutet [5]). — Exod. 20, 18. „Sie sahen die Stimmen und die Flammen". Nach J. sahen sie das Sichtbare und hörten das Hörbare; nach A. sahen sie das Hörbare und hörten das Sichtbare, indem „jedes Wort, das aus dem Munde der Allmacht kam, sich flammend in die Tafeln eingrub" [6]). — Exod. 20, 23. **לא תעשו אתי.** In diesen Worten findet J. das 253
Verbot, die „bei Gott" weilenden Wesen, „die Engel, Ofannim und Kerubim" abzubilden; A. erklärt sie: Verfahret nicht mit mir, wie die Anderen mit ihren Göttern, die sie im Glücke verehren und dann ihnen fluchen, wenn sie Unheil trifft [7]). — Exod. 22, 27. אלהים bedeutet nach J. Richter, nach A. Gott [8]).

---

[1]) Mechiltha z. St. (2 b).

[2]) Mech. z. St. (11 b) und zu 12, 7 (6 a). Vgl. Geiger, Urschrift S. 436, Jüd. Zeitschrift, IV, 103; Frankel, Monatsschrift J. 1866, S. 300.

[3]) Mech. z. St. (15 a). Dann folgt noch die Meinung Nathan's das Sechsfache jener Zahl (ש״ס רבוא ist die richtige Lesart statt ר״ס רביא.

[4]) Deutlicher ausgedrückt in Gen. r. c. 11 Anf. ברכו בזן שבל יכיות השבת היה יורד עומד ובערב שבת שני עומרים וקדשו בזן שלא ירד בו בל עיקר.

[5]) Mech. z. St. (69 b). Statt Akiba hat Gen. r. Nathan als Autor.

[6]) Mech. z. St. (71 a). Eine weitere Ausführung der Ansicht A.'s ist anonym zu lesen in Sifrê zu Deut. 33, 2, § 342.

[7]) Mech. z. St. (72 b). Vgl. die Bar. Roich Haich. 24 b, Ab. zara 43 b.

[8]) Mech. z. St. (97 a), Sanh. 66 a, Sofrim 4, 5. S. Geiger, 273. — In Exod. r. c. 5 Ende wird eine Controverse über Exod. 5, 23 gebracht, wo J. bloß bemerkt: והצל לא הצלת ודאי, während A. die Worte als kühnen Vorwurf Moses' gegen Gott paraphrasirt. Vgl. oben S. 236, Anm. 4.

— Num. 5, 28. Nach Akiba besagt dieser Vers, daß selbst die bis dahin Unfruchtbare nun Kindersegen erhalten werde. Darauf entgegnete ihm Ismael: Wenn dem so ist, werde die Unfruchtbare sich in den Verdacht der Untreue bringen, um mit Kindern gesegnet zu werden; vielmehr sagt die Schrift, daß die von dem Verdacht gereinigte Frau fortan, wenn sie bis dahin schwer geboren, leicht gebären, wenn sie bis dahin nur Töchter hatte, Söhne zur Welt bringen und ähnliche Zunahme ihrer Mutterfreuden erfahren werde [1]). — Num. 9, 6. Die „durch einen Todten Unreinen" waren nach J. die Träger des Sarges Joseph's, nach A. Mischael und Elzaphan (Lev. 10, 4) [2]). — Deut. 12, 28. „Gut" bedeutet nach A. vor Gott und „recht" vor den Menschen; nach J. ist das Umgekehrte richtig [3]). — Lev. 19, 26,
254 Deut. 18, 14. עונן leitet J. von עין, Auge, A. von עונה, Zeit, ab [4]). — Psalm 75, 25. לחם אבירים erklärt A. als Brot der Engel. Als dies Ismael mitgetheilt ward, sagte er: Gehet hinaus und saget dem Akiba, daß er geirrt: essen denn die Engel? Vielmehr bedeutet der Ausdruck eine Nahrung, die von den

---

[1]) Sifrê z. St. § 19, Sota 26 a, wonach Berach. 31 b zu berichtigen. S. Geiger 471. Vgl. Maggid XVI, 257. Fürst in Revue des Etudes Juives XVII, 145 f.

[2]) Sifrê z. St. § 68. In der Bar. Sukka 25 a ist statt J. Jose der Galiläer genannt. Ebenso hat die Baraitha B. Kamma 109 a in der Controverse über Num. 5, 8 Jose den Gal., wo Sifrê z. St. (§ 4) Ismael nennt.

[3]) Sifrê z. St. § 76. Ib. zu Deut. 13. 17, § 96 angeführt: זו שאמר ר' ישמעאל הישר בעיני שמים. Es scheint, daß Prov. 3, 4, nach Sifrê § 79 eine Beweisstelle für die Ansicht Ismaels, vielmehr für die Akiba's citirt ist (הטוב בעיני שמים =טוב בעיני אלהים).

[4]) Sifrâ z. St. (90 c), Sifrê z. St. § 171, Tos. Sabb. c. 7 (8): ר"י אומר זה המעביר על העינים ר"ע אלו נותני עתים. In der Bar. Synh. 95 b (wo für ישמעאל irrthümlich שמעון steht, doch s. Dikduke Sofrim) ist die Ansicht J.'s modificirt: זה המעביר ד' מיני זכור על העין. Doch scheint dies nur eine spätere Deutung des kürzeren Ausdruckes zu sein, dessen ursprüngliche Bedeutung nichts anderes ist, als die in der Baraitha als besondere Ansicht der חכמים stehende Erklärung: האוחז את העינים, welche in Sifrâ und Tos. fehlt und in den Sifrê wol nur aus dem Talmud gekommen ist.

Gliedern ganz absorbirt wird [1]). — Psalm 104, 12. „Die Vögel des Himmels" sind nach A. die Engel. Darauf rief ihm J. dieselben Worte zu, mit denen ihn auch Eleazar b. Azarja von dem Gebiete der Agada auf das der Halacha gewiesen hatte [2]), und erklärt selbst, es seien die Vögel zwischen den Bäumen gemeint, deren Stimmen zum Preise Gottes ertönen [3]). — Dunkel sind die Controversen A.'s und J.'s über Exod. 12, 37 [4]) und Lev. 10, 2 [5]). Bei einigen der angeführten Controversen ist es Akiba, 255
der sich strenger an den Wortlaut des Textes hält, wie zu Exod. 20, 18, Num. 5, 28, Psalm 78, 25; jedoch sieht man bei diesen Beispielen leicht, daß Ismael zu der freiern Behandlung des Textes durch das Streben geführt wurde, keine inhaltlichen Unzukömmlichkeiten in der Schrift anzunehmen, wie sie die betreffende Erklärung Akiba's in sich schließt. „Gesehene" Stimme, fruchtbar gewordene Unfruchtbare, Speise der Engel will er nicht zugeben und behandelt lieber den Buchstaben der Schrift in

---

[1]) Bar. Joma 75 b. Ismael nimmt אבירים = אברים. In der Mech. zu 16, 15 (49 b) ist J.'s Erklärung anonym gebracht (s. die Anmerkung Friedmanns z. St.). In Sifrê zu Num. 11, 6, § 88 ist sie Simon (b. Jochai) zugeschrieben, der dieselbe Frage beantwortet (zu Deut. 23, 14), wie in der Baraitha Ismael. Es ist möglich, daß auch hier שבעין aus ישמעאל corrumpirt ist. In Sch. tob. zu St. ist sogar ר' שבעין zu ר' שמעון בן לקיש erweitert. Im Babli (Sabb. 87 a, Menach. 99 b) wird dem Simon b. Lakisch zugeschrieben — zu Exod. 34, 1 — was in j. Taan. 68 c als תני ר' ישמעאל steht. Für die Ursprünglichkeit der Bar. Joma 75 b spricht auch die Analogie der Bar. Zeb. 57 a, wo ebenfalls Ismael sagt: צאו ואמרו לו לר' עקיבא טעיתה. — Vgl. zu dieser Controverse noch die Bemerkung Oppenheim's in Kobak's Jeschurun, III, 108 f. Vgl. ferner Justinus, Dialogus cum Tryphone c. 57.

[2]) S. oben S. 216.

[3]) Sch. tob z. St. Eine dritte, mehr homiletische Controverse zu einem Psalmverse, 36, 7, ist Pesikta 73 a, Gen. r. c. 33 Anf., Lev. r. c. 27 Anf., Tanch. אמור zu lesen. S. auch Tanch. B. נח 8. — Vgl. Die Ag. der pal. Am. I, 146, 1.

[4]) Mech. z. St.

[5]) Sifrâ z. St. (45 c), wo für בלא עצה jedenfalls — nach R. Abr. ben David — zu lesen ist בלא עתה.

freierer Weise. Ebenso scheut es Ismael nicht, das Wort ואתהן, Lev. 20, 14, nach Notarikonart in zwei Bestandtheile zu zerlegen, von denen der zweite sogar ein griechisches Wort ist, nur um die Irrationalität aus dem Gesetze zu entfernen, daß beide Frauen, Mutter und Tochter bestraft werden [1]).

Exod. 12, 3. Der Plural „Redet" ist so zu verstehen: Wenn Moses redete, neigte Aharon sein Ohr, um mit Ehrfurcht zuzuhören, daher wird es ihm so angerechnet, als ob er selbst Gottes Wort gehört hätte [2]). — Exod. 12, 13. Ist denn nicht Alles vor Gott offenbar, der da weiß, was im Finstern ist, und bei dem das Licht wohnt (Daniel 2, 22), dem auch die Finsterniß nicht finster ist (Psalm 139, 12), warum heißt es dann: und ich werde sehen das Blut? Antwort: Zum Lohne für das Gebot, das ihr ausübet, offenbare ich mich über euch und verschone euch. Nach Jesaia 31, 5 bedeutet פסח verschonen [3]). — Exod. 12, 36. Die „Gunst" ist so zu verstehen, daß die Aegypter die Bitte der Israeliten, ihnen Geräthe zu leihen, kaum aus-
256 gesprochen, gewährten [4]). — Exod. 22, 23. Der Zorn Gottes bedeutet nach der parallelen Stelle Deut. 11, 17 Regenmangel und Exil [5]). — Exod. 22, 30. Dem ersten Satze des Verses giebt J. die Wendung: Wenn ihr heilig seid, dann seid ihr mein [6]). — Exod. 23, 19. Die dreifache Wiederholung des Verbotes, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen (nach Exod. 34, 26 und Deut. 14, 21) hängt zusammen mit dem drei-

---

[1]) את הן = הן, את אחת מהן = ἓν. Sifrâ z. St. 92 c, Sanh. 76 b. (S. jedoch Frankel, S. 113, Anm. 3). — Die Stellen, an denen von der Schule Ismaels Notarikondeutungen tradirt werden, citirt Weiß, II, 103, A. 2.

[2]) Mech. z. St. (3 b).

[3]) Mech. z. St. (8 a) und zu 12, 23 (12 a).

[4]) Mech. z. St. (14 b). Die Erklärung ist mit dem Ausdrucke für einfache, wörtliche Schriftdeutung כמשמעו eingeleitet. Die Gegenansicht ist von Jose, dem Galiläer.

[5]) Mech. z. St. (95 b), ausführlicher anonym in Sifrê zu Deut. § 43.

[6]) כשאתם קדושים הרי אתם שלי, Mech. z. St. (98 a). Vgl. Lazarus, Die Ethik des Judenthums, S. 220.

fachen Bunde, den Gott mit Israel geschlossen: am Choreb, in Moab, am Gerisim und Ebal [1]). — Num 18, 8. הנה bedeutet, daß Gott die Priestergaben mit Freude verlieh. Darauf sagten seine Schüler zu Ismael: Meister, gab es denn auch bei der Verhängung der Sündfluth, wo derselbe Ausdruck gebraucht wird (Gen. 6, 17), Freude bei Gott? Wol, erwiederte er, es ist eine Freude vor Gott, wenn die ihn erzürnen aus der Welt schwinden, nach Prov. 11, 10, Psalm 3, 8, Psalm 10, 16, Psalm 104, 35 [2]). — Die Aufeinanderfolge des Gesetzes von den Priestergaben und des Abschnittes von Korach erklärt Ismael mit einem Sprichworte, welches besagt, daß oft kleiner Schaden großes Glück bringe [3]). Die Ansprüche, mit denen Korach gegen das Recht Aharons auf die Priesterwürde auftrat, hatten zur Folge, daß 257
dieses Recht durch die Verleihung der Priestergaben ausdrücklich bestätigt ward, wie ein König eine unverbriefte und daher anfechtbare Schenkung durch eine beim Gericht hinterlegte Schenkungsurkunde bestätigt [4]). — Zu Deut. 3, 26 wendet Ismael ein

---

[1]) Mech. z. St. (102a), wo die Lesart ר' ישבעאל (st. ר' שבעון) die richtige ist. S. II, 92, 3. Anonym dasselbe Sifrê Deut. 14, 21, § 104 Ende).

[2]) Sifrê zu Num. 18, 8, § 117.

[3]) משל הדיוט אומר לטובתי נשברה רגל פרתי. Dieses Sprichwort finden wir in zwei palästinensischen Erzählungen, die gewissermaaßen den Ursprung desselben erklären sollen. In der einen, wie in der andern finden wir den Namen des Eliezer b. Hyrkanos genannt. Einmal, Gen. r. c. 42 Anf., ist es dieser selbst, der, als ihm beim Pflügen das im Sprichworte bezeichnete Unglück widerfährt, den Entschluß faßt, zu fliehen und zu Jochanan b. Zakkai zu gehen, dabei ausruft: Zu meinem Glücke brach der Fuß meiner Kuh. In der andern Erzählung hat Abba Judan Gelegenheit, das auszurufen (j. Hor. 48a, Lev. r. c. 5). Dieser, ein sehr reicher und wohlthätiger Mann aus der Gegend von Antiochia, der von Eliezer, Josua und Akiba besucht zu werden pflegte, war verarmt; aber der Segen der genannten Weisen bewährt sich und als er auf dem einzigen ihm gebliebenen Grundstücke pflügte, versank seine Kuh in eine Vertiefung und brach das Bein, wobei aber ein sehr reicher Schatz zu Tage kam.

[4]) Sifrê zu Num. 18, 20, § 119, vgl. ib. § 117. Benützt im Tanna dibe Elija I, c. 21.

anderes Sprichwort an, welches darauf hindeuten soll, daß Gott um so strenger gegen Moses verfuhr, je frömmer dieser war[1]).

3 Homiletisches.

An das Gesetz von dem Sühnegeld, durch das ein der Todesstrafe Verfallener sich loskauft (Exod. 21, 30)[2]), knüpft Ismael die Betrachtung: „Komm' und sieh' das Erbarmen des Schöpfers über den Sterblichen, daß er es diesem gestattet, sich dem vom Himmel über ihn verhängten Tode durch Geldsühne zu entziehen!" Das werde auch durch die Bibelstellen: Exod. 30, 12, II Kön. 12, 5, Prov. 13, 8, Dan. 4, 24, Hiob 33, 24 bestätigt[3]). — An Deut. 15, 14 knüpft I. folgende Betrachtung[4]): „Komm' und sieh' das Erbarmen des Schöpfers über den Sterblichen! Der hebräische Knecht dient sechs Jahre bei dir. Da spricht Gott: Wenn er leer von dir weggeht, wird er als Bettler von Thüre zu Thüre gehen und sich ein zweitesmal verkaufen müssen. Vielmehr beschenke ihn, damit der Segen auf ihm ruhe! — Eine

---

[1]) כאן היה ר' ישמעאל אומר כשל הדיוט אומר לפום גמלא שיחנא. Sifrê zu Num. § 135; als תנא דבי ר' ישמ' Sota 13 b. Das Sprichwort wendet ohne Einleitungsformel an der Amora Joseph, Kethub. 104 a, als Volkswort — אמרי אינשי — ist es citirt Kethub. 67 a; mit תני ר' ישמעאל in Gen. r. c. 19 Anf., Koh. r. zu 1, 18. Anonym wird in Sifrê zu Deut. 1, 7 (§ 6) in ähnlicher Weise ein Sprichwort angewendet: כשל הדיוט אומר עבד מלך מלך, citirt als תנא דבי ישמעאל in Scheb. 47 b. — Das in Sifrê zu Deut. 1, 27 (§ 24) anonym gebrachte כשל הדיוט wird in Tanch. B. שלח Additamenta 19 durch Josê b. Chanina im Namen Ismaels tradirt. S. Die Ag. d. pal. Am. II, 421, 2.

[2]) Die Todesstrafe wird als eine nicht durch irdisches Gericht auszusprechende, sondern vom Himmel zu verhängende — בידי שמים — erklärt, da sie im erstern Falle nicht durch eine Geldbuße ersetzt werden könnte.

[3]) Mech. z. St. (87 a): בוא וראה רחמיו של מי שאמר והיה העולם על בשר ודם שאדם קונה את עצמו בכמון מידי שמים.

[4]) Mech. z. St. (Neue Collectaneen, ed. Hoffmann, S. 11). — Was ib. zu 26, 15 (S. 33) mit ר' ישמעאל אומר eingeleitet ist, stimmt mit dem Ausspruche Simon b. Jochai's zu Deut. 11, 12 (§ 40) überein. (s. II, 137). Man lese also ר' שמעון אומר.

Andeutung der vom Himmel verhängten Todesstrafe, der im Geheimen waltenden Gerechtigkeit Gottes, findet J. in dem Schlußsatze des Gesetzes vom Geländer um das Dach (Deut. 22, 8) und er citirt dazu Koh. 9, 12 [1]). 2

Ueber Sünde und Sühne lehrte Ismael, daß es vier Klassen der Sühnebedürftigen gebe. Die Uebertretung positiver Satzungen wird durch die Reue gesühnt, durch den Entschluß die Satzungen fortan zu üben, nach Jer. 3, 23. Die Verletzung eines Verbotes wird durch Reue allein nicht gut gemacht, erst der Versöhnungstag macht die Sühne vollständig, nach Lev. 16, 30. Wen eine Sünde belastet, auf welche Ausrottung oder Todesstrafe gesetzt ist, dem wird volle Sühne erst durch Prüfungen und Leiden, nach Psalm 89, 33; aber weder Reue, noch Versöhnungstag, noch Leiden genügen, um die Entweihung des göttlichen Namens [2]) zu sühnen; diese Schuld wird erst durch den Tod ganz gesühnt, nach Jer. 24, 4 [3]). — Deut. 24, 14 veranlaßt J. zu der Bemerkung: Komm' und sieh, was Haß bewirkt, er bringt zu verleumderischer Anklage [4])! — Aus Deut. 20, 19 zieht er die Lehre, daß Gott die Baumfrüchte geschont wissen will; denn wenn schon die Bäume selbst zu verwüsten verboten

[1]) Sifrê z. St. § 229. In b. Sabb. 32 a lesen wir die vorher stehende Bemerkung, welche mit der Ismaels enge zusammenhängt, als von der Schule J.'s herrührend.

[2]) S. unten Cap. XII, Abschnitt 1 Ende.

[3]) Tos. Joma 5 (4), 6. Dieser Version steht am nächsten die des bab. Talmud, Joma 86 a, — woraus Midr. Mischle zu 10, 2. In der Version des jerus. Talmuds (Joma 45 b, Schebuoth 33 b, Sanh. 27, c) sowie in Mech. zu 20, 7 (68 b f.) und Ab. di R. N. c. 29 werden die citirten Bibelstellen als einander widersprechend vorangestellt und der Widerspruch dann dadurch gelöst, daß in ihnen von den verschiedenen Sühnen verschiedener Sünden die Rede sei. — Dieser Ausspruch Ismaels erfreute sich einer gewissen Berühmtheit, indem — wie aus allen angeführten Stellen, mit Ausnahme der Tosefta, ersichtlich — der römische Tannait Mathia b. Charasch, der bloß im Allgemeinen von ihm gehört hatte, von einem in Rom weilenden Tannaiten sich ihn vortragen ließ. S. weiter unten unter Mathia b. Charasch, Cap. XIII, Abschn. 8.

[4]) Sifrê z. St. § 235. בוא וראה מה שנאה גורמה שהיא מביאה לידי לשון הרע.

9 ist, wie erst ihre Früchte [1]). — In der Mahnung, nicht dem Herzen und den Augen nachzuwandeln, Num. 15, 39, sieht Ismael eine die zweideutigen Worte in Koh. 11, 9 einschränkende Warnung, die Freuden des Lebens nur innerhalb der gesetzlichen Schranken zu genießen [2]). — Aus I Sam. 7, 11 („er richtete Ismael an allen jenen Orten"), in Beziehung gesetzt mit V. 13 („und es war die Hand des Ewigen auf den Philistern alle Tage Samuels") leitet er die Lehre ab: „So lange die Israeliten ihren Richtern gehorchen, verschafft ihnen Gott Recht gegen ihre Feinde [3]).

4. Die biblischen Gebote. Das Studium der Lehre.

Unter den biblischen Lehren nimmt das Verbot des Götzendienstes, enthalten in den zwei ersten Worten des Dekalogs, die hervorragendste Stelle ein, als „das erste Wort, das Moses aus dem Munde der Allmacht verkündet ward"; daher ist unter dem „Wort des Ewigen" (Num. 15, 31) das Gotteswort κατ' ἐξοχήν, das vom Götzendienste zu verstehen [4]). Je-

[1]) Sifrê z. St. § 203.

[2]) Sifrê z. St. § 115. In Lev. r. c. 28 Anf. und Koh. r. z. St. wird berichtet, daß der Widerspruch zwischen Koh. 11, 9 und Num. 15, 39 das Motiv war, aus dem man das Kohelethbuch dem Gebrauche entziehen wollte. S. auch Ab. di R. N. c. 1.

[3]) Mech. zu Deut. 16, 18 (Neue Collectaneen, ed. Hoffmann, S. 14): כל זמן שישראל נשמעין לדייניהן (l. לדייניהן) הקב"ה עושה להן דין בשונאיהן.

[4]) Sifrê z. St. § 112. ר' ישמעאל אומר בעבודה זרה הכתוב מדבר . . שנאמר כי את דבר ד' בזה שביזה על דיבור הראשון שנאמר למשה מפי הגבורה אנכי . . לא יהיה לך. In der Parallelstelle, Sanh. 99 a (תנא דבי ר' ישמ'), fehlt das Wort הראשון, wodurch dem Ausdruck jener Sinn verliehen ist, den Raschi zur Stelle darin findet, durch den Hinweis auf den Kanon des babylonischen Talmud (Makkoth 24 a), daß die ersten zwei Worte des Dekalogs unmittelbar von Gott an Israel verkündet wurden: אנכי ולא יהיה מפי גבורה שמענום, daß sie also vorzugsweise „Gottes Wort" seien. Diesen Kanon citirt Raschi auch zu einem Satze der Schule Ismaels über Num. 15, 22, Horajoth 8 a, wo er sogar irrthümlich in den Text des Talmuds

doch auch dieses Verbot unterliegt dem allgemeinen Grundsatz von 2
den Geboten Gottes, daß der Mensch sie übe, um durch sie zu leben, nicht aber um durch sie zu sterben (Lev. 18, 5); wenn an den Israeliten die Aufforderung ergeht, entweder ohne Zeugen Götzendienst zu treiben oder sein Leben zu verlieren, möge er — so lehrte Ismael im Gegensatze zu seinen Collegen [1]) — sein Leben retten. Aber er erleide eher den Tod, als daß er öffentlich den Götzen diene, denn es ist geschrieben (Lev. 22, 32): Ihr sollt nicht entweihen meinen heiligen Namen [2])! — Daß das Sabbathgebot der höhern Pflicht, sein Leben zu retten, auch im Zweifelsfalle weichen müsse, das erwies Ismael, als er mit Akiba und Eleazar b. Azarja die Frage erörterte, durch Schlußfolgerung aus dem Gesetze über den Einbrecher, den man tödten dürfe, um einem etwaigen Anschlage auf das eigene Leben zuvorzukommen (Exod. 22, 1); „wenn Blutvergießen, welches das Land verunreinigt und die Gottesgegenwart aus Israel weichen läßt, gestattet ist, um das Leben zu retten, sollte nicht zur Rettung eines Menschenlebens das Sabbathgesetz verletzt werden dürfen [3])?

---

geraten ist. (S. Tikkune Sofrim z. St.). Aus Sifrê selbst ist nicht ersichtlich, daß schon Ismael diesen Unterschied zwischen den ersten zwei und den übrigen Geboten des Dekalogs annahm; dieser Unterschied beruht übrigens auf dem Umstande, daß nur in den ersten zwei Geboten (Exod. 20, 2—6 Gott in erster Person von sich spricht. — Raschi zu Makkoth 24 a beruft sich auf die „Mechiltha" zu dem Psalmsatze 62, 12. Er scheint die Sätze in Sifrê zu Num. § 42 und 111 im Auge gehabt zu haben, wo aber jener Kanon nicht deutlich ausgesprochen ist. — Zu דבור הראשון vgl. noch Geiger, J. Z. IV, 113 f.

[1]) S. Grätz IV[2], 464.

[2]) Sifrâ zu Lev. 18, 5 (86 b), Sanh. 74 a. — In ערות דבר, Deut. 23, 15 und 24, 1 findet J. die Bedeutung: הרהור עבודה זרה (so muß wohl statt הרהור ע"ז gelesen werden), götzendienerische Gedanken. S. Mechiltha zu Deut. 23, 11 bei Hoffmann, Neue Collectaneen, S. 25.

[3]) Mech. zu Exod. 31, 13 (103 b), Joma 95 a, vgl. Mech. zu 22, 1 (89 a). In Tos. Sabb. c. 15 (16) Ende tradirt diese Argumentation Acha im Namen Akiba's und erweitert sie durch die Deutung von Lev. 18, 6 und 22, 32, welche mit einer wesentlichen Modification — wonach Götzen-

Die große Bedeutung der Gesetze über Unzucht und verbotene Ehen findet Ismael in dem Umstande bezeichnet, daß der Abschnitt über dieselben mit dem Namen Gottes eingeleitet und geschlossen wird (Lev. 18, 2, 30) [1]). — Zum Verbote in Deut. 22, 5 bemerkt J.: Die Schrift will dich lehren: Halte dich fern von Etwas, was häßlich oder dem Häßlichen ähnlich ist [2]), damit dich nicht Andere einer Sünde verdächtigen [3]). — Die Wichtigkeit der Beschneidung ist darin angedeutet, daß in dem betreffenden Abschnitte, Gen. 17, dreizehnmal das Wort „Bund" vorkömmt [4]). — Die religiösen Gebote soll man in schöner Form üben: so lehrte Ismael mit Anlehnung an die Worte Exod. 15, 2, „dies ist mein Gott, ich will ihn verherrlichen" (wörtlich: schön machen). Da der Mensch der Herrlichkeit seines Schöpfers nichts beifügen könne, sei darunter die Bestrebung zu verstehen, die Gebote des Schöpfers schön auszuführen, eine schöne Laubhütte, einen schönen Feststrauß, schöne Schaufäden und schöne Phylakterien zu haben [5]). In einer erweiterten Version dieses Ausspruches [6]) wird in den

---

dienst auch ohne Zeugen nicht gestattet ist, um das Leben zu retten — ebenfalls aus dem im Vorhergehenden angeführten Satze Ismaels übernommen ist.

[1]) Siphrâ zu 18, 2 (85 d) חמורות העריות שהוא פותח בהם ביו״ד ה״א וחותם ביו״ד ה״א שבתחלת הענין היא אומר אני ד׳ ובסוף הענין הוא אומר אני ד׳ אלהיכם. Den Ausdruck תחילת הענין, סוף הענין wendet Ismael auch in dem oben S. 241, A. 1 angeführten Satze an, s. auch S. 240, A. 4.

[2]) הרחק מן הכיעור וכן הרומה לכיעור. In Chullin 44 b ist dieser Spruch mit אמרו חכמים eingeleitet; in Aboth di R. N. c. 2 ist er (anonym) auf Lev. 18, 17 angewendet. In der 2. Vers. des Ab. di R. N. c. 2 Anf. ist er Hiob in den Mund gelegt, mit Bezug auf Hiob 31, 1. Er wird einmal auch Elieser b. Hyrkanos zugeschrieben, s. oben S. 108, Anm. 3.

[3]) Mech. z. St. (Neue Collectaneen, S. 24).

[4]) גדולה מילה ששלש עשרה בריתות נכרתו עליה Mech. zu 18, 3 (58 a), M. Nedarim c. 3 Ende.

[5]) Mech. z. St. (37 a), vgl. j. Pea 15 b וכי אפשר להנות קינו אלא להנות. אתנאה לפניו במצות אשה ל׳לב נאה סוכה נאה ציצית נאה תפלה נאה ist jedenfalls richtiger als להשות des Jalkut; jer. Pea hat den Piël לנות, was jedoch auch aus להנות zusammengezogen sein kann.

[6]) Sabb. 133 b, anonyme Bar., in welcher aus der dem Schrifttext (ואנוהו) entsprechenden 1. Person der Imperativ (עשה, התנאה) geworden ist.

Kreis dieser Gebote auch das Schreiben der Gesetzesrolle miteinbezogen, welches mit schöner Tinte und schönem Rohre durch einen kunstfertigen Schreiber zu geschehen habe. Als einmal einer dieser librarii, der nachher berühmte Meir zu Ismael kam, ermahnte ihn dieser: Mein Sohn, sei sorgfältig, denn deine Arbeit ist eine göttliche; wenn du nur um einen Buchstaben mehr oder 26
weniger schreibst, ist's als ob du eine Welt zerstörtest[1])!

Die Offenbarung am Sinai dachte sich Ismael so, wie sie in Deut. 4, 36 beschrieben ist, welchen Vers er benützte, um den Widerspruch zwischen Exod. 20, 22 und 19, 20 auszugleichen[2]). Die in Exod. 24 geschilderte Bundesschließung gieng der Offenbarung voran; und als Moses das Volk mit dem Bundesblute besprengt hatte, sagte er: Nun seid ihr gebunden, geknüpft und gefesselt, morgen kommet und nehmet die Gebote entgegen[3])! Die mit Exod. 21, 1 beginnende Gesetzesreihe ist am Sinai gegeben, was durch das einleitende und dem Vorhergehenden sich anschließende „Und diese" angedeutet wird[4]). Sonst

---

Der Anfang dieser Bar. ההנאה לפניו במצות wird Sukka 11 b angeführt: in einer etwas kürzern Form und die erste Person gebrauchend (אנאה, אעשה) findet sie sich Nazir 2 b. Vgl. noch Mas. Sofrim 3, 14, wo namentlich die Erfordernisse der Gesetzesrolle erweitert sind und aus dem לבלר אוכן gewor den sind לבלרין נאין. — Von einer Untersuchung Ismaels gegen einen Schreiber, der einen Band mit Gebetstücken (טומוס של ברכות, Jer. dafür תכריך של בר׳) geschrieben hatte, was verpönt war, lesen wir Tos. Sabb. 13 (14), 5, j. Sabb. 15 c, b. Sabb. 116 a. Grätz, Monatsschr. 1873, 35, liest הלכות für ברכות.

[1]) Erzählt von Meir, in dessen Namen von Samuel tradirt Sota 20 a. Nach einer andern dort gebrachten Version dieser Erzählung wäre die Mahnung Akiba zuzuschreiben.

[2]) Mech. zu Exod. 20, 22 (72 b), auch in der Bar. von den 13 Regeln Ismaels.

[3]) Mech. zu 19, 10 (63 b): אמר להם הרי אתם קשורים ערובים תפיסים בהר בואו וקבלו המצות כולן.

[4]) Mech. z. 21, 1 (71 b). אלו מוסיפין על העליונים מה עליונים מסיני אף תהתונים מסיני.

sind am Sinai nur die allgemeinen Satzungen offenbart, hingegen die specialen Gebote in der Stiftshütte [1]).

Das Studium der Lehre ist eine Pflicht, der man niemals sich entledigt, und es darf nicht als Obliegenheit angesehen werden, der man durch einmalige Erfüllung Genüge thut. So lehrte die Schule Ismaels im Sinne ihres Meisters [2]). Als diesen sein Schwestersohn Ben Dama fragte, ob es ihm, der die ganze Thora studirt hätte, gestattet sei, griechische Wissenschaft zu lernen, da citirte er ihm die Worte in Josua 1, 8 [3]) und sagte:
363 Gehe, suche dir eine Stunde, die weder Tag noch Nacht ist und studire dann griechische Wissenschaft [4]). — Koh. 11, 6 paraphrasirte Ismael in folgender Weise: Wenn du in deiner Jugend dem Studium obgelegen, so studire auch in deinem Alter; denn du weißt nicht, ob dieses oder jenes Studium dir bleibt oder ob beide gleichmäßig heilsam sind [5]).

5. Israel. Heiden. Christen.

In einer Paraphrase zu Lev. 22, 32 [6]) bespricht Ismael die Pflicht des israelitischen Volkes, den Namen Gottes vor den Nationen der Erde zu heiligen, wie es Chananja, Mischael und

---

[1]) כללות נאמרו בסיני ופרטות באוהל מועד Sota 37b und Par.; gegen Akiba. Vgl. Friedmann im Beth Talmud II, 8 f.

[2]) Menach. 99 b. תני דבי ר' ישמעאל דברי תורה לא יהו עליך חובה ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן.

[3]) Siehe die Deutung dieser Worte oben S. 238, A. 4.

[4]) Menach. l. l. צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמד בה חכמה יוונית. Im jerus. Talmud (Pea 15 c, Sota 24 c) und in der Tosefta (Ab. zara 1, 20) wird diese Antwort auf eine ähnliche Frage (שאלו את ר' יהושע מהו שילמד אדם את בני יוונית) dem Josua b. Chananja zugeschrieben, ebenso in Sch. tob. zu Ps. 1, 2, wo aber auch die Version des Babli Spuren zurückgelassen hat (צאו וראו, חכמה יוונית). Vgl. Reifmann, מאמר חוכות האב לבנו, p. 39.

[5]) Gen. r. c. 61 Anf., Koh. r. z. St. In b. Jebam. 72 b ist diese Paraphrase mit der Akiba's zusammengezogen und das Ganze dem Letztern zugeschrieben.

[6]) Im Zusammenhange mit dem oben S. 252 gebrachten Ausspruche über die Gebote, Sifrâ zu 18, 5 (86 b).

Azarja gethan, „die der Palme gleich aufrecht dastanden, während alle Völker vor dem Götzenbilde sich niederwarfen". Darauf sei in Hohel. 7, 8 hingewiesen, während der folgende Vers mit den ersten drei Worten den Beschluß Gottes ankündigt, „sich erhaben zu erweisen durch die Palme" vor den Augen der Völker, welche seine Lehre leugnen. — Einen Vorzug Israel's vor den heidnischen Völkern sieht Ismael in Jes. 43, 3 ausgesprochen: während es für diese — nach Psalm 49, 8 — keine Sühne vor Gott giebt, bilden sie selbst das Sühnegeld für Israel [1]. 26
Jerusalem, der dereinstige Sitz des Heiligthums, schwebte dem göttlichen Walten vor, als das Schilfmeer vor Israel gespalten ward [2]), wie aus der Analogie von Jesaia 51, 9 mit 52, 1 erwiesen sei. — Seit das Heiligthum zerstört ist, wäre es Rechtens, daß wir uns des Genusses von Fleisch und Wein enthalten [3]); aber man dürfe der Gemeinde nicht solche Verordnungen auflegen, bei denen die Mehrheit der Gemeinde nicht bestehen könnte. Ebenso wäre es Rechtens, daß seit der Ueberhandnahme der Zwangherrschaft, welche das Studium der Thora und die Uebung der Gebote vernichten möchte und auch die Beschneidung verhindert, die Israeliten sich der Ehe und der Fortpflanzung enthalten, so daß der Same Abrahams allmälig untergienge; aber es ist besser, Israel gewähren zu lassen, damit es eher aus Irrthum fehle als aus Frevel sündige [4]). — Die Wiederherstellung der heiligen Sühnstätte hatte Ismael stets vor Augen und er schrieb einmal, als er eine rabbinische Vorschrift übertreten hatte, in seine Schreibtafel: „Ismael b. Elischa hat am Sabbath die Lampe geneigt; wenn das Heiligthum wieder erbaut sein wird,

[1]) Mech. zu 21, 30. הביטן ישראל שנתן הקב"ה אומות העולם כפרה תחת נפשותיהם שנאמר נתתי כפרך וכו'. Der Satz steht am Schlusse einer Reihe von Antithesen, in denen rituell lösbare Dinge unlösbaren gleicher Art gegenübergestellt sind; diese Reihe bildet die Fortsetzung zu dem oben S. 249 stehenden Ausspruche.

[2]) Mech. zu 14, 15 (29 a).

[3]) S. oben S. 158.

[4]) Baba bathra 60 b. S. II, 330, 1.

bringt er ein Sühnopfer[1])". — Einmal gebraucht er bei der Erwähnung des „Hauses Israels" in einer halachischen Bemerkung den segnenden Zusatz: „möge ich ihre Sühne sein[2])"!

Ismaels Schüler bemerkten einst, das er einem Heiden, der ihm geflucht hatte und einem zum Gruße segnenden Heiden mit denselben Worten antwortete: Längst ist das dir geltende Wort ausgesprochen! Er klärte sie dahin auf, daß er den Segen an Jakob im Sinne gehabt hätte (Gen. 27, 29): Wer dir flucht, ist verflucht, wer dich segnet, gesegnet[3])! — Um das Recht der Israeliten gegen die feindlich gesinnten heidnischen Landesbewohner zu schützen, hatte er es sich zur Regel gemacht, wenn ein Jude und ein Heide vor seinen Richterstuhl kamen, das Urtheil nach jüdischem oder heidnischem Rechte zu sprechen, je nachdem das eine oder das andere zu Gunsten des Juden sprach[4]). — Es ist bemerkenswerth, daß Ismael zu halachischem Zwecke sich auf einen Criminalfall aus der Zeit der Königin Kleopatra berief[5]).

Ismaels Verhältniß zu den Judenchristen Palästina's kennzeichnet die Erzählung von dem Tode seines Neffen Eleazar b. Dama[6]). Dieser wurde von einer giftigen Schlange gebissen und Jakob aus Kefar Sekanja, mit dem auch Eliezer b.

[1]) Mitgetheilt von Nathan, Sabb. 12 b. Tos. Sabb. 1, 13.

[2]) בית ישראל הריני כפרתם Mischna Negaim 2, 1, Sifrâ zu 13, 2.

[3]) Jer. Berach., c. 8 Ende (12 c), Gen. r. c. 66 f.

[4]) Sifrê zu Deut. 1, 16 (§ 16) . . . כך היה מדתו של ר' ישמעאל. In der Bar. Baba Kamma 113 a ist aus dieser Gewohnheit J.'s eine Vorschrift von ihm für Andere geworden mit dem Zusatze: ואם לאו באין עליו בעקיפין. Gegen diesen Rath, den Heiden durch List zu verurtheilen, wendet sich Akiba: dies sei nicht gestattet מפני קדוש השם. S. unten Cap. XII, Abschn. 1 Ende. Vgl. noch Joseph Kopp, Zur Judenfrage, S. 102 f.

[5]) Nidda 30 b.

[6]) Tos. Chullin c. 2, j. Sabb. 14 d, j. Ab. zara 40 d, b. Ab. zara 27 b, Kohel. r. zu 11, 8 — Ben Dama hatte Neigung zum Studium der griechischen Wissenschaft (s. S. 255) und scheint auch zu den römischen Machthabern Beziehung gehabt zu haben, wie die Deutung seines Traumes durch Ismael (Berach. 56 b) beweist. — Die darauf folgenden Traumdeutungen sind nicht von Ismael b. Elischa, sondern von Ismael b. Jose, wie aus Dikduke Sofrim z. St. ersichtlich ist.

Hyrkanos verkehrte[1]), wollte ihn im Namen Jesu heilen. Doch Ismael gestattete es nicht. Ben Dama bat ihn, es zu erlauben und wollte ihm aus der Bibel beweisen, daß solche Heilung ge- 26
stattet sei[2]); aber bevor er ausgeredet hatte, starb er. Da rief Ismael aus: Heil dir, Ben Dama; dein Körper blieb rein und deine Seele schied in Reinheit, und du hast nicht die Worte deiner Gefährten übertreten, die (nach Koheleth 10, 8) dem Unheil verfallen erklärten, wer den Zaun einreißt (die umzäunenden Bestimmungen der Weisen verletzt!)[3]) — Von den judenchristlichen Schriften[4]) lehrte Ismael in Uebereinstimmung mit Tarphon, daß dieselben, obwohl sie Gottesnamen enthielten, am Sabbath nicht aus dem Feuer gerettet werden dürfen. Denn — so folgerte Ismael aus Num. 5, 23 — wenn die Thora erlaubt, den Gottesnamen, der in Heiligkeit geschrieben ward, mit Wasser zu verlöschen, um zwischen Mann und Weib Frieden zu stiften, sollte der geschriebene Gottesname geschont werden denen gegenüber, welche Haß, Feindschaft und Entzweiung[5]) wirken zwischen Israel und dem Vater im Himmel und von denen Davids Ausspruch gilt (Ps. 139, 21, 22): Fürwahr, die dich hassen, o Herr, hasse

---

[1]) S. oben S. 108.

[2]) Wie in beiden Talmuden berichtet wird, wollte er Ismaels eigenen Ausspruch zu Lev. 18, 5 (S. 260) anführen.

[3]) Im Babli: קרא עליו ר' ישמעאל אשריך בן דמא שגופך טהור ויצאת נשמתך בטהרה ולא עברת על דברי חבירך שהיו אומרים ופורץ גדר ישכנו נחש: in den übrigen Quellen mit Abweichungen. — Im legendarischen Midrasch von den Zehn Märtyrern (Jellinek B. H. II, 72) ruft ein Bath Kol über den Tod des Eleazar b. Schammúa: אשריך שהיית טהור ויצאה נשמתך בטהרה. Aber El. b. Dama selbst wird in Hechaloth rabb. (B. H. III, 86) als Märtyrer genannt, wofür im Midr. von den Zehn Märtyrern Juda b. Dama. Für die Annahme der Märtyrerschaft Ben Dama's scheint die S. 257, A. 6 erwähnte Traumdeutung bestimmend gewesen zu sein.

[4]) הגליונים וספרי מינים. Unter גליונים sind die Evangelien zu verstehen, unter ספרי מינים Bibelabschriften, die von den Ketzern verfertigt und gebraucht werden. S. meine Ausführungen in Revue des Études Juives XXXVIII, 39—42.

[5]) Tos. und Babli: איבה ונקנאה והתרות, Jer. איבה ותה' ומחלוקת. Sifrê איבה ושנאה וק' ועול ד' wo für ד' zu lesen ובעל ד', wie auch aus Sifrê zu Num. § 42 klar ist; s. Geiger J. Z. IX, 18 f.

ich . . . . . ?[1]) — Eine polemische Spitze gegen christ-
7 liche Anschauung darf man vielleicht in dem eigenthümlichen Aus-
spruche Ismaels[2]) über die Hohepriesterwürde Malkizedeks
erblicken, welche dieser verwirkte, weil er in seinem Segen, Gen.
14, 19, den Diener, Abraham, vor dem Herrn genannt hatte,
und welche für ewige Zeiten Abraham und seinem Geschlechte
ertheilt ward, nach Ps. 110, 1[3]).

Ueber die letzten Dinge ist uns kein Ausspruch unter dem Namen Ismaels überliefert. Nur seine Paraphrase zu Ps. 36, 7 über den „bergehohen" Lohn der Frommen und über die „abgrundtiefe" Strafe der Frevler darf in dieser Beziehung erwähnt werden[4]).

6. Pseudepigraphisches.

Ein doppelter Nimbus umgab in der Ueberlieferung der Späteren die Persönlichkeit Ismael b. Elischa's; der Hohepriester-

---

[1]) Tos. Sabb. 13 (14), 4, b. Sabb. 116 a. In Sifrê zu Num. § 16 ist dieser Ausspruch anonym und ihm folgt im Namen Ismaels, was nach Tos. l. l. von Jose dem Galiläer, nach b. Sabb. von Jose herstammt. In j. Sabb. 15 c ist die Anwendung von Psalm 139, 21 Tarphon zugeschrieben und die Folgerung Ismaels anonym — זה מדרש דרשו — nachgestellt. — Der Vordersatz dieser Folgerung wird von Jehuda b. Ilai benützt, Nedar. 66 b, von Meir in der Erzählung Sôta 16 d, Lev. r. c. 9 und ist in einer alten Sage (Sukka 53 b, Makk. 11 a) Achitophel in den Mund gelegt. In Lev. r. c. 9 Ende, Derech erez zûta c. 11 ist daraus ein allgemeiner Satz über den hohen Werth des Friedens geworden.

[2]) Tradirt von Zacharia, Nedarim 32 b, in Lev. r. c. 25 als תני ר' ישמעאל. Ismael nennt Abraham Hohepriester (אב' כהן גדול היה), in der Controverse mit Akiba (s. unten Cap. XII, Abschn. 2 g. E.) über die Art, wie der Patriarch die Weise der ihm befohlenen Beschneidung ergrübelte, Lev. r. l. l., Gen. r. c. 47.

[3]) Das Priesterthum Malkizedeks als Prototyp für das Jein bildet einen Grundgedanken des Briefes an die Hebräer. Vgl. Geiger J. Z. VII, 120, Goldfahn in Grätz, Mon. 1873, S. 265, M. Friedländer, Revue des Études Juives, V, Bd. 1 ff.

[4]) S. S. 246, Anm. 3.

sohn wurde zum Hohenpriester[1]) und der Tod des Märtyrers wurde in den Kreis der für ihren Glauben getödteten Weisen Israels mithineingezogen und bildete den Hauptgegenstand der Sage von den Zehn Märtyrern[2]). Eine solche Persönlichkeit eignete sich sehr dazu, mit ihrer Autorität den Anschauungen und litterarischen Erzeugnissen einer spätern Zeit das Ansehen des Alterthums und des ehrfurchtgebietenden Ursprunges zu verleihen; und so finden wir denn unter Ismaels Namen einzelne Aussprüche und ganze Schriften in der apokryphen Midraschliteratur, über welche hier nur das Wichtigste angegeben werden möge. — Einzelne Sätze von Ismael, die man als pseudepigraphisch bezeichnen muß, enthalten namentlich der Midrasch zu den Proverbien[3]) und die Pirke R. Eliezer. Im letztern Werke sind es besonders Aussprüche legendarischen Charakters über biblische Personen,

[1]) Daß Ismael der Sohn eines Hohenpriesters war, dafür ist Ausschlaggebend sein Schwur beim לביש שלבש בו אבא ויציץ שנתן בין עיניו (Tos. Challa 1, 10); als Hoherpriester wird er nur in der merkwürdigen, als Baraitha — תניא — bezeichneten Stelle des bab. Talmuds, Berach. 7 a, dargestellt, von welcher Stelle aber wol die Vermutung von Zunz, Gottesd. Vorträge S. 164, Anm. c, festzuhalten ist, daß sie „jünger als die Gemara" sei. Ihr Inhalt trägt ganz das Gepräge der Hechaloth, und namentlich die Benennung Gottes mit אכתריאל יה ד' צבאות ist analog der dem Ismael in den Hechaloth oft in den Mund gelegten: והדריאל יה אלהי ישראל (Beit Hamm. III, 85 ff., ib. II, 47 יהדריאל אלהי ישראל). Doch darf man immerhin annehmen, daß diese Stelle (vgl. zu derselben Salomon Ibn Parchons Wörterbuch, Art. נגש Ende), die schon sehr früh in den Talmudtext als Bekräftigung eines Rab'schen Satzes aufgenommen ward, den Glauben an die Hoheprieſterwürde Ismaels vollends befestigte. Die beste Analogie zu dieser apokryphen Talmudstelle bietet die von Horowitz (Bibliotheca Hagg. I 59 f.) herausgeg. „Agada des R. Ismael", wo J. ebenfalls einen Satz so einleitet . . . כך מה לי אכתריאל יה ד' אלהי ישראל ידידי ישבעאל. — Eine andere Stelle des bab. Tractats Berachoth, 51 a, in der Suriel, der Engelfürst dem J. b. Elischa drei diätetische Regeln giebt (j. Ag. d. pal. Am. I, 191, 4) ist wol ebenfalls späteres Einschiebsel.

[2]) Schon in der Baraitha, Berach. 57 b gilt J. als Typus des Märtyrerthums. Wer ihn im Traume sieht יראה בן הפיורענות.

[3]) S. oben S. 153 f.

welche Ismaels Namen tragen [1]), ferner ein das Gepräge der bekannten anthropomorphischen Theosophie zeigender Satz über die Wirksamkeit der fünf Finger der Gotteshand [2]), endlich eine apokalyptische Schilderung der Araberherrschaft in Palästina [3]), woran sich einer über die dem Erscheinen des Messias vorangehenden Kriege der Ismaeliten gegen Rom anschließt [4]) — Im Midrasch Mischle ist es vor Allem eine größere Ausführung über den großen Tag des Gerichtes, welche J. zugeschrieben ist, die in eine Verherrlichung der Geheimlehre vom „Gotteswagen" ausgeht und die Beschäftigung mit den Fragen derselben dringend empfiehlt [5]). In einer Paraphrase zu Prov. 1, 28 wird

[1]) Adams Psalm (Ps. 92), c. 19; Adams Altar, den auch Kain, Abel, Noach und Abraham benützten, c. 31; Seth und Kain als Stammväter der Frommen und der Frevler c. 21 und 22; Abraham c. 16, 29; Jakob c. 37, 38; Joseph c. 39. Im Midrasch der „Zehn Könige" (Horowitz' Bibliotheca Haggadica I. Band) wird J. der Ausspruch über Adam's furchteinflößende Gewänder zugeschrieben, der in Pirke R. E., c. 24 R. Jehuda zum Autor hat (S. 38). Im selben Midrasch hat J. einen Satz über Chiel, den Wiedererbauer von Jericho (S, 41).

[2]) Pirke R. El. c. 48.

[3]) Cap. 30 Ende. S. hierüber Grätz, G. der Juden V[1], 494 und Horowitz a. a. O., S. 24.

[4]) Diese Kriege seien in Jes. 21, 15 angedeutet, denn הרבות sei = מלחמות, offenbar eine Etymologie nach dem arabischen חרב, Krieg.

[5]) M. Mischle zu 10, 3. In dem Stücke, welches auch in Jellinek's Beth Hammidrasch VI, 152 f. besonders abgedruckt ist, handelt es sich besonders um das Gericht über die des Studiums der Lehre Befliſſenen. Es werden der Reihe nach vorgeführt: die bloß mit der Schrift, aber nicht mit der Mischna sich beschäftigten, die nur einen Theil der Mischna, die nur den halachischen Midrasch zu Leviticus, die nur Halacha, die nur Agada und endlich die auch den Talmud studirten. Die letztern werden auf die Geheimlehre verwiesen, deren Probleme in großer Zahl aufgezählt werden. Unter der ersten Klasse מי שיש בידו מקרא ואין בידו משנה scheinen die Karäer gemeint zu sein, daher die ihnen zu Theil werdende besonders harte Behandlung (הקב"ה הופך את פניו מכנו ומצירי גיהנם מתגברין בו כזאבי ערב והם נוטלין אותו ומשלירין אותו לגיהנם). Vgl. meinen Aufsatz: Antikaräisches in einem jüngern Midrasch in Grätz' Monatsschrift J. 1874, S. 266 ff. und die mir damals entgangene Arbeit von A. Hochmuth in Szántó's Neuzeit, J. 1868, S. 317, 329, ferner Hammaggid VI, 319; Oppenheim, Beth Talmud I. Band.

ebenfalls durch Ismael auf den Tag des Gerichtes hingewiesen; in Prov. 20, 2 sieht er den Gotteswagen angedeutet [1]).

Im Midrasch von den Zehn Märtyrern [2]) erscheint Ismael 270
als Hoherpriester und daher Kenner des großen Gottesnamens. Durch diesen unternimmt er im Auftrage seiner mit ihm zum Tode verurtheilten Gefährten eine Himmelfahrt, um den Rathschluß Gottes zu ergründen, wobei der Engel Gabriel sein Führer wird [3]). Denselben legendarischen Hintergrund haben auch die Abschnitte von den Hechaloth, den himmlischen Hallen, die bedeutendste mystische Schrift aus gaonäischer Zeit, welche auch Baraitha des R. Ismael genannt und in der J. fortwährend als erzählend oder tradirend vorgeführt wird [4]). In diesem Werke wird auch dem Lehrer Ismaels, Nechunja b. Hakka

[1]) Andere Aussprüche unter Ismaels Namen in M. Mischle. Zu 1, 4 (gegen Ansichten Meir's und Akiba's über die Altersgrenze des נער: 20 Jahre); 8, 34 (s. dazu Ag. d. pal. Am. II, 135); 9, 2 (zu dem oben S. 213, A. 1 citirten Ausrufe El. b. Azarja's: מצינו גדול מזה אברהם גדול העולם ששימש את הכנענים); zu 9, 18 (מכאן היה ר' ישמעאל דורש אשרי אדם שמרחיק עצמו מן העברה . . .); 14, 28 (Verherrlichung des Kaddisch nach dem Agadavortrage in den Synagogen); 19, 17 (der im Anhange zu Aboth 6, 4 stehende anonyme Ausspruch über das Thorastudium); 19, 18 (der ib. 6, 5 stehende Ausspruch über die Mittel, mit denen die Lehre erworben wird); zu 21, 1 (ר' יש' דורש המקרא הזה Jalkut); 23, 5 (der in der 2. Version des Ab. di R. N. c 47. S. 130 stehende anonyme Ausspruch: ג' חזרו למקומם); 23, 24 (Paraphrase des Verses mit Beziehung auf David und Salomo); zu 23, 29 (דרש ר' ישמעאל); 31, 4 (vgl. dazu den ersten Theil des Ausspruches Levi's, Ag. d. pal. Am. II, 325, 3).

[2]) מדרש אלה אזכרה, in Jell. B. Hamm. II, 64—72. S. Zunz, G. V. S. 142.

[3]) Als Episode wird erzählt (ib. S. 65), daß Ismael dem Engel Gabriel ähnlich gesehen habe, weil dieser seiner Mutter in der Gestalt ihres Gatten erschienen war. Merkwürdigerweise heißt in dieser Legende von der Geburt Ismaels, die in mancher Beziehung an die neutestamentliche von der Jesu erinnert, sein Vater nicht Elischa, sondern Jose; dies beruht auf Verwechslung mit Ismael, dem Sohne des Jose b. Chalaftha.

[4]) Das Buch היכלות רבתי ist gedruckt in Jell. Beth Hammidrasch, III, 83—108, ein kleinerer Traktat von den Hallen, מסכת היכלות, als dessen Verfasser sich am Schluß ebenfalls Ismael bekennt, der das Vorgetragene von

na, ein hoher Rang unter den Heroen der Geheimlehre zugewiesen [1]). Als gemeinschaftlichen Autor mit Akiba läßt Ismael
271 der Midrasch Temura, kosmogonischen Inhaltes, erscheinen [2]); und im sogenannten Alphabet des Akiba erklärt Ismael, sich mit Jenem für die Wahrheit der vorgetragenen theosophischen Lehren verbürgen zu wollen [3]). — Ein Buch über „die Krönlein" der Buchstaben wird, wie Akiba, auch Ismael zugeeignet [4]).

XII.

Akiba b. Joseph.

Hundert Jahre nach dem letzten Versuche des jüdischen Volkes, den Boden der Heimat von der Gewaltherrschaft der Römer zu reinigen, dichtete Rab, der große Lehrer des babylonischen Israel, über den Mann, der die Seele jenes Versuches gewesen war, folgende Legende [5]): Als Moses zur Höhe stieg, da fand er den Heiligen, gelobt sei er, damit beschäftigt, Krönlein für die Buchstaben — der Thora — zu knüpfen. Er fragte: Herr der Welt, wer hindert dich, die Thora ohne diese Krönlein zu geben [6])? Es wird einst, so lautete die Antwort, am Ende vieler Geschlechter, ein Mann erstehen, Namens Akiba b. Joseph, der aus jedem Häkchen des Gesetzes Haufen von Halachoth

---

Akiba gehört zu haben behauptet (mit denselben Worten, die in Hechaloth rabb. 4, 2, 3 zu lesen sind), ebenfalls in Beth Hamm. II, 40—47. Vgl. ib. IX, p. XV ff., III, p. XX ff., VI. p. XXXXIII f. und Jellinek's קונטרס המגיד S. 31, Zunz, G. V. S. 167, Steinschneider, Catal. Bodl. col. 531, ff., Grätz in Frankel's Monatsschrift, 1859, 67 ff.

[1]) S. oben S. 56.

[2]) Beth Hamm. I, S. 106 ff. Der Anfang des zweiten Cap. findet sich auch im Midr. Samuel c. 4.

[3]) S. Beth Hamm. III, p. XVII Anm.

[4]) S. Benjakob, Thes. L. H. p. 615, N. 27.

[5]) Menachoth 29 b (s. Agada der bab. Amoräer, S. 12). Im Alphabet des R. Akiba ist diese Legende weiter verarbeitet, Buchstabe צ, Beth Hammidrasch III, 44.

[6]) Die Worte מי מעכב על ידיך können nur so aufgefaßt werden.

(religionsgesetzlichen Normen) ableiten wird [1]. Moses möchte diesen Mann sehen; Gott befiehlt ihm, nach rückwärts zu gehen, 272
und er setzte sich, nachdem er acht Reihen geschritten war [2], zu Akiba und seinen Schülern. Doch er verstand nicht, was da vorgetragen ward und wurde ganz kleinmütig: erst als er hörte, das Akiba eine Satzung als „Satzung Moses' vom Sinai" bezeichnete, beruhigte er sich wieder. Zurückgekehrt, fragte er den Herrn der Welt, warum er die Thora nicht durch Jenen gebe. Schweige, ward ihm zur Antwort, es ist dies so von mir beschlossen. Hierauf wollte Moses den Lohn solcher Gesetzeswissenschaft sehen und es wurde ihm gezeigt, wie man das Fleisch Akiba's in Stücke hackte. Schmerzlich rief er aus: Solcher Gesetzeskunde solcher Lohn [3]! Schweige, war wiederum des Weltenherrn Antwort, es ist dies so von mir beschlossen! — Ganz so dichtete ein jüngerer Zeitgenosse Rabs, der Palästinenser Simon b. Lakisch [4], daß Adam, dem ersten Menschen, von Gott die Generationen seiner Nachkommen mit ihren Häuptern, Führern und Lehrern gezeigt wurden und als er bei der Zeit Akiba's anlangte, habe sich Adam über dessen Gesetzeskunde gefreut, aber über seinen Tod betrübt [5]. — In solchen Dichtungen spiegelt sich am deutlichsten die Verehrung ab, welche

---

[1] שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תלין תלין של הלכות. Diese Worte beruhen bekanntlich auf einer Deutung von קוצותיו תלהלים, Hoh. 5, 11, welche nach Lev. r. c. 19 Anf., vgl. Schir r. z. St., schon von Eliezer und Josua angewendet worden wäre (s. oben S. 150).

[2] וישב בסוף שכונה שורות. Die Zahl acht ist eine runde. שורות sind die Bankreihen, auf denen im Lehrhause die Schüler saßen; Akiba muß, als durch lange Jahrhunderte von Moses getrennt, von diesem in den hintersten Reihen aufgesucht werden.

[3] זו תורה וזו שכרה. In der Baraitha von Akiba's Tode rufen dies die Engel aus, als man den Leib Akiba's mit Eisenkämmen peinigte. Berach. 61 b. Im Berichte des jerus. Talmuds, Chagiga 77 b, über Acher's Apostasie, ist das Elisa b. Abuja's Ausruf, als er Zeuge des Martyriums eines Mitmärtyrers von Akiba war.

[4] Aboda zara 5 a, Sanh. 38 b. S. oben S. 227, Anm. 4.

[5] כיון שהגיע לדורו של ר' עקיבא שמח בתורתו וגתעצב במיתתו.

273 die Nachwelt dem Manne bewahrt hat, der unter allen Tannaiten den weitreichendsten und kräftigsten Einfluß auf die Entwickelung der jüdischen Lehre geübt hat. Er galt als der providentielle Mann, der als kühner Schriftausleger für die Traditionswissenschaft eine feste Grundlage schuf und gewissermaßen Moses' Werk vollendete, und er wurde als Märtyrer gefeiert, der das schönste Beispiel glaubensmutiger Todesverachtung gegeben hatte. Auf sein Martyrium, das ergreifend geschildert wurde[1]), wandte man den Vorwurf des Propheten (Jesaia 47, 6) gegen die mächtige Unterdrückerin Babel (= Rom) an: „Du hast ihnen kein Erbarmen gewährt und den „Alten" dein Joch gar schwer fühlen lassen[2])!" — Und ein palästinensischer Lehrer des vierten Jahrhunderts[3]) hat die Wirksamkeit Akiba's als schöpferischer Gesetzeslehrer auf Grund eines andern Satzes desselben Propheten (Jes. 53, 12) als Lohn für sein Martyrium bezeichnet[4]). — Diese Wirksamkeit hatte einerseits die Begründung der mündlichen Lehre in der schriftlichen, andererseits die systematische Ordnung

---

[1]) Die ältere, ausführlichere Version, hebräisch, b. Berach. 61 b; kürzer und aramäisch j. Berach. 14 b und Sota 20 c.

[2]) Tanchuma bei Jalkut zu Jesaia § 327 Ende: על זקן . . . זה ר' עקיבא ששעבדה בו מלכות עד איז סוף. Das Wort זקן ist prägnant als „Schriftgelehrter" aufgefaßt. Auch Chag. 15 b ist Akiba זקן זה. In Sifrê zu Num. 11, 16 (§ 92) wird aus Jes. 47, 6 gefolgert: המיקים מיצטער על זקן אחד כנגד כל ישראל.

[3]) Jona in j. Schekal. c. 5 Anf. (48 c).

[4]) לכן . . . זה ר' עקיבא שהתקין מדרש הלכות והגדות. Obwol es nicht ausdrücklich gesagt ist, darf man annehmen, daß auch der zweite Satztheil „weil er bloßgab sein Leben dem Tode" auf Akiba gedeutet wird. In dem ersten Satztheil scheint רבים in der Bedeutung „Meister, Lehrer" erklärt zu sein. Über Akiba's Martyrium s. auch die Aussprüche Jochanans (Ag. d. pal. Am. I, 252, 4) und Chanina b. Papa's (ib. II, 527, 2). Vgl. noch die Paraphrase der Worte des Hohenliedes (1, 4) מישרים אהבוך, durch einen sonst unbekannten Josua b. Jonathan: יהושע בן יונתן היה איכר על מי שהרגן טורנוס רופוס הרשע הרבה אהבו אותך יותר מן הצדיקים הראשונים (Midrasch zuta z. St., S. 13, ed. Buber Z. 351 ed. Schechter). Die Paraphrase beruht auf der Lesung מֵיְשָׁרִים. Schechter (J. Q. R. VII, 735) combinirt sehr gut diesen Josua mit יהושע הנרסי, der in den Berichten über Akibas Kerkerhaft erwähnt ist.

des traditionellen Lehrstoffes zum Inhalte. Die halachische Exegese wurde durch Akiba zu einem das ganze schriftliche Gesetz mit den feinsten Fäden durchschlingenden Gewebe, und durch die Gruppirung des ungeheuern Stoffes nach der Verschiedenheit des Inhaltes wurde er der Begründer der Mischna [1]).

Die Bedeutung Akiba's wurde von den Zeitgenossen und 274
von den Späteren bewundernd anerkannt. Von den Ersteren ist Tarphon hervorzuheben, der einmal, als Akiba einen traditionellen Lehrsatz biblisch begründete, ausrief: Wahrlich, du hast das Richtige gefunden; ich hatte es bloß als Ueberlieferung gehört, ohne es erklären zu können, du aber hast auf dem Wege der Schriftauslegung den normirten Lehrsatz gefunden! Wer von dir sich lossagt, der sagt sich vom Leben los [2])! Derselbe Tarphon sagte: Akiba, von dir sagt die Schrift (Hiob 28, 11): „Verborgenes bringt er an's Licht"; Dinge, die den Menschenkindern verborgen waren, hat Akiba an's Licht gefördert [3]). — In der bekannten Charakteristik der Tannaiten [4]) wird Akiba eine wohlangefüllte Vorrathskammer [5]) genannt, und in der Erläuterung dazu wird seine gelehrte Thätigkeit mit der eines Arbeiters verglichen, der allerlei Getreidearten in seine Butte thut und, zu Hause angelangt, dieselben von einander sondert:

[1]) Im Midrasch zûta a. a. O. (S. 13 ed. Buber; 3. 362 ed. Schechter) heißt es: כך עמד ר' עקיבא ופלש את התורה.

[2]) Sifrâ zu Lev. 1, 5 (6b), Zebach. 13a; ebenso bei einer andern Gelegenheit, j. Joma 38d. Vgl. Kidd. 66b.

[3]) Aboth di R. N. c. 6; in der zweiten Version der Ab. di R. N. c. 12 (S. 29) ist es nicht Tarphon, sondern Eliezer b. Hyrkanos, dem diese Worte in den Mund gelegt werden. Im Midrasch Hallel (Jellinek, Beth Hammidrasch V, 97) wird diese Beziehung des Hiobsatzes auf Akiba anonym gebracht und auf seine theosophischen Kenntnisse angewendet. S. noch Ag. d. pal. Am. III, 148, 2. — Im Traktate Kalla (32b) sagt T. zu Akiba: רבי בחכמה אלופי כדרך ארץ. Vgl. auch Pesikta 39b.

[4]) S. oben S. 215, Anm. 2.

[5]) אוצר בלום oder: א' בלום. Das letztere (Plural אוצרות בלומים, Gen. r. c. 28 g. Anf.) ist die bessere Lesart. S. Ag. d. pal. Am. II, 65, 6. Auch für Baba Bathra 58a oben ist die Lesart mit ב gut bezeugt (s. Dikd. Sofr. XI, 175).

so habe auch Akiba den angesammelten Lehrstoff nach den Verschiedenheiten des Inhaltes gesondert und die ganze Lehre zu einer Kette von Ringen gemacht [1]). Nach einem andern, die
275 bedeutendsten Tannaiten verherrlichenden Ausspruche wurden mit seinem Tode „die Arme der Thora kraftlos und die Quellen der Weisheit verstopft [2])".

Soviel genüge, um die hervorragende Stellung Akiba's als Meister der Traditionswissenschaft zu kennzeichnen. Seine politische Wirksamkeit bildet eines der merkwürdigsten Kapitel der jüdischen Geschichte, und seine Lebensumstände, vielfach durch die Sage verklärt [3]) und der Sage nacherzählt, bieten das erhebende Beispiel eines aus den dunkelsten Anfängen durch Willenskraft und geistige Gaben zu den Höhen leuchtenden Ruhmes emporsteigenden Mannes. Die folgenden Abschnitte, der Agada Akiba's gewidmet, stellen jene Seite seiner Leistungen dar, über die das absprechende Urtheil eines berühmten Zeitgenossen, Eleazar b. Azarja, erhalten ist [4]). Doch betrifft

---

[1]) ועשה כל התורה טבעות טבעות .... Ab. di R. N. c. 18. Die angeführten Worte sind nur so zu erklären. Die Erklärung von Grätz IV, 57, der auch Levy s. v. טבעות (Talm. Wört. II, 139) beipflichtet, daß nämlich Akiba für die Thora Ringe, d. i. Handhaben gemacht habe, kann nicht richtig sein, da nach derselben טבעות nur einmal und לכל für כל stehen müßte. — Wenn die Lesart Raschi's (zu Gittin 67 a s. v. אוצר) — כיטבעות מטבעות (i, auch Schechter's Ausgabe des Ab. di R. N. S. 67, A. 5) — richtig ist. dann wäre damit gesagt, daß Akiba den Lehrstoff in feste „Formen" geprägt, ihm stehende, typische Ausdrucksweise verliehen habe.

[2]) כיצמת ר' עקיבא בטלו (פסקו) זרועי התורה ונסתתמו מעיינות החכמה, so in Tos. Sota 15, 3, und in der Baraitha des bab. Talmuds, Sota Ende. In der des jerus. Talmuds, Sota 24 c, bloß פסקו מעיינות החכמה. In der Mischna des bab. Talmuds: בטל כבוד התורה, was aber zu Gamliel gehört; in der des jerus. Talmuds: פסקו הדרשנים, was zu Ben Zoma gehört. In Tanna dibê Elija zûta c. 1 sagt in der aus Jebam. 16 a übernommenen Erzählung Dosa zu Akiba: ... אתה הוא עקיבא הדרשן ששנך הולך. — Erwähnt. sei noch das Gleichniß Simon b. Eleazars (j. II, 435) über Akiba's Studium.

[3]) S. Nedarim 50 a, Aboth di R. N. c. 6, Derech erez zûta c. 8 Ende. Eine Biographie Akiba's von W. Landau i. Frankel, Mon. III, 45 ff. Vgl ferner die Skizze von Neubürger in Grätz, Monatsschrift 1873, S. 385 ff.

[4]) S. oben S. 217, Anm. 1.

dasselbe nur eine gewisse Richtung in der Schriftauslegung Akiba's und wird auch im Allgemeinen durch die zahlreichen auf uns gekommenen Beispiele der Akiba'schen Agada widerlegt. — In dieser nehmen die Sentenzen einen breitern Raum ein, als bei den bisher betrachteten Tannaiten; zum Theil sind es Aus- 276
sprüche religionsphilosophischen und ethischen Inhaltes. Groß ist die Anzahl der Sätze, welche Israel zum Gegenstande haben; eine ebenfalls beträchtliche Zahl betrifft das Gesetzesstudium. Von eigentlicher — nichthalachischer — Exegese ist im Verhältnisse nicht viel unter dem Namen Akiba's überliefert und nur einige exegetische Normen. Besondere Aufmerksamkeit verdienen dabei die allegorische Exegeie sowie manche, durch ihre Kühnheit den Widerspruch der Zeitgenossen hervorrufende Auslegungen. Einige der Schriftauslegungen haben homiletische Tendenz. Eschatologischen Inhaltes sind nur wenige der Sätze Akiba's. Nach der angedeuteten Eintheilung soll nun seine Agada im Einzelnen betrachtet werden.

1. Sentenzen. Charakteristische Aussprüche.

Strengen Ernst als Schutz vor Fehltritten empfiehlt die erste der Sentenzen, welche im Tractate Aboth im Namen Akiba's mitgetheilt sind: „Lachen und leichter Sinn leiten den Menschen zur Unzucht hin [1])". Aehnliche Richtung hat die zweite dieser Sentenzen: „Die Ueberlieferung ist ein Zaun für die Thora, die Gelübde sind ein Zaun für die Enthaltsamkeit (Frömmigkeit); ebenso ist ein Zaun für die Weisheit Schweigen [2])". — Die

[1]) Ab. III, 13. שחוק וקלות ראש sind als Hindernisse andachtsvollen Gebetes genannt Tos. Berach. 3, 21, b. Berach. 31 a.

[2]) Ib. Die nicht übersetzten Textworte סייג לעשיר בעשרות scheinen späterer Zusatz zu sein, s. Taylor, Sayings of the Jewish fathers. p. 69. Mit noch anderen Gliedern ist diese Sentenz erweitert in Ab. di R. Nathan c. 26 Anf. Diese hinzugefügten Glieder schließen sich an den Satz der ursprünglichen Sentenz סייג לפרישות נדרים an und lauten: סייג לטהרה קדושה. סייג לענוה יראת חטא. Die Grundlage der Erweiterung bildet der bekannte Satz des Pinchas b. Jair (M. Sóta, c. 9 Ende, vgl. jer. Sabb. 3 c eb.,

277 einzelnen Lebensverhältnisse berührend und sehr Verschiedenartiges zusammenfassend sind die praktischen Lehren, die Akiba seinem Sohne und seinem Schüler ertheilte. Dem Erstern empfiehlt er [1]): 1. nicht auf der Höhe der Stadt zu wohnen [2]); 2. nicht in einer Stadt zu wohnen, deren Haupt ein Gelehrter ist [3]); 3. nicht plötzlich in's Haus zu treten, weder in's eigene,

---

j. Schekal. 47 c, Schir r. zu 1, 1, b. Ab. zara 20 b, Fellinek, Beth Hamm. VI, 117) von der zum heiligen Geist und ewigen Leben führenden Kette der Tugenden (s. II, 497). Zu diesen Tugenden gehören in der Reihenfolge der zuerst citirten Stelle: 3. טהרה, 4. פרישות, 5. קדושה, 6. ענוה, 7. יראת חטא. In der zweiten Version der Ab. di R. N. c. 33 (S. 71) lautet der erweiterte Ausspruch Akiba's so: סייג לחכמה שתיקה ס' לכבוד שלא לשחוק ס' לקדשים טהרה ס' לנדרים פרישות סיג לתורה מסורת.

[1]) שבעה דברים צוה ר"ע את ר' יהושע בנו, Pesach 112 a. „ר' יהושע" fehlt in Handschriften und älteren Anführungen, s. Dikd. Sofrim z. St. Die Lehren Akiba's für seinen Sohn stehen in sehr verschiedener Version in den beiden nach Zahlengruppen geordneten Agadawerken: מדרש כעשה תורה, Fellinek, Beth Hamm. II, 98 und פירקא דרבנו הקדוש (in Schönblum's שלשה ספרים נפתחים Lemberg 1873), p. 13 b. Nach dieser Version sind es sechs Dinge, die Akiba seinem Sohne gebietet (bei Schönblum nur צוה ר"ע את בנו, bei Fell. nur צוה ר"ע את ר' יהושע), und zwar die Nummern 6, 1, 4, 5 von der Version des Talmud, und als dritten und vierten Satz zwischen 1 und 4: אל תעבור אחורי בית הכנסת und ואל תגביה את פתחך יותר מפתח חברך. Zu letzterem Spruche vgl. Berach. 8 b, wo er unter den Lehren Raba's für seine Söhne zu lesen ist. S. auch II, 468, 2.

[2]) ותשנה; אל תשב בגובהה של עיר ist erklärender Zusatz, der in der Münchener Handschrift fehlt und durch den der Satz einen ursprünglich nicht beabsichtigten Sinn erhält. Vielmehr warnt der Satz vor dem äußern Schein der Ueberhebung über die Mitmenschen, ebenso wie der in der vorhergehenden Anmerkung aus der anderen Version citirte und unmittelbar nach diesem Satze folgende Spruch: „Mache deine Thüre nicht höher als die deines Nächsten". ותשנה fehlt auch in Beth Hamm. a. a. O. -- Uebrigens ist dieser Satz, sowie N. 3 einem Spruche Ben Sira's entnommen, der Nidda 16 b angeführt wird und wo zu den Hassenswerthen gerechnet wird: המושיב שבת במרומי קרת (s. Prov. 9, 3, גובהה של עיר ist nur eine Modernisirung des biblischen Ausdruckes) und הנכנס לבית חברו פתאום. Auf andere Berührungen zwischen Sirach und Akiba hat Grätz hingewiesen, Gnosticismus und Judenthum, p. 119 ff.

[3]) שראשה תלמיד חכם, ist die bessere Lesart für שראשיה תלמידי חכמים, s. Dikd. Sofrim. In den zwei, oben Anmerkung 1 citirten Agadawerken steht

noch in ein fremdes [1]: 4. dem Fuße nicht das Schuhwerk zu 278
versagen [2]); 5. früh Mahlzeit zu halten, im Sommer der Hitze, im

---

dieser Spruch unter den Lehren des Patriarchen Jehuda I an seinen Sohn und Beth Hamm. II, 97 ebenfalls: אל תשב בעיר שראשה תלמיד חכם. Der Grund dieser Abmahnung liegt darin, daß ein Gelehrter den Angelegenheiten der Stadt nicht die nötige Sorgfalt widmen kann. Eine interessante Illustration erhält diese Mahnung Akiba's durch die Erzählung in jer. Pea 21 a: Als man Akiba zum Vorsteher, פרנס, machen wollte, erbat er sich Bedenkzeit, bis er mit seiner Familie sich berathen. Man gieng ihm nach und hörte, wie er sagte: על מנת מתקל מבזייה: d. h. trotz des Anstoßes (d. i. der Gelegenheit zu sündigen) und trotz der Geringschätzung, die das Amt mir bringen wird, will ich es annehmen. Die gewöhnliche Lrtt. von מתקל = מתקלל ist schon deshalb nicht annehmbar, weil das Wort ein aramäisches sein soll; מתקל und מבזייה sind beides Infinitive oder Abstracta, die hebräisch lauten würden מכשול und בזיון.

[1]) Dikd. Sofrim verzeichnet die Lesart: הנכנס לבית פתאום. Den S. 269, A. 2 citirten Spruch Ben Sira's glossirt Jochanan mit den Worten יאפילו לבית חברך. Im Midrasch מעשה תורה a. a. O., ebenso im פירקא דר' הקדוש a. a. O. steht diese Lehre unter den Worten Akiba's an Simon b. Jochai, und zwar zu zwei Mahnungen erweitert, in der letzteren Quelle: יאל הכנס לעיר פתאום ואל הכנס לביתך פתאום וכ"ש לבית חברך, in der ersteren kürzer: ואל הכנס לעיר או לביתך פתאום. Im פירקא דר' הקדוש wird als Beleg zweimal כפר בן סירא citirt und zwar die zwei Sirach-Verse 22, 22 und 23. S. Schechter, J. Q. R. III, 695. 704. In der Bar. Nidda 16 b (ebenso Levit. rabba, c. 21) heißt es in einem Ben Sira nachgebildetem Spruche Simon b. Jochai's selbst: הנכנס לביתי יאין ציל רבית חברו; vgl. auch unten S. 271, Anm. 1. In Derech Erez c. 5 Anf. wird die Regel לעולם אל יכנס אדם פתאום לבית חברו mit Gottes Beispiel bewiesen, der Adam im Paradiese nicht überraschte, sondern zuerst anrief (Gen. 3, 9).

[2]) In B. Hamm. II, 98 der Zusatz קין והזרק. Man kann mit dieser Regel die Anekdote in Zusammenhang bringen, in der Akiba selbst als Barfüßler erscheint, Kohel. rabba zu 10, 7. In Rom begegnet ihm ein Eunuch, der ein Regierungsamt bekleidete: „Bist du der Meister der Juden"? Ak. bejahte. „So höre von mir drei Dinge: Wer auf einem Rosse reitet, ist ein Fürst, wer zu Tisch ist, ein Freier, wer Schuhe auf den Füßen hat, ein Mensch! Wer keines dieser Drei hat, ist ärger als begraben". Da erwiederte Akiba: „Höre für diese Sprüche drei andere: Der Schmuck des Angesichtes ist der Bart, die Freude des Herzens das Weib, Gottes Gabe sind Kinder (והדרת פנים זקן שמחת לבב אשה נהלת ד' בנים), wehe jenem Manne, der alle drei entbehren muß!" S. II, 309, 7 und Ag. d. pal. Am. II, 88, 3.

Winter der Kälte wegen [1]); 6. lieber den Sabbath -- hinsichtlich des Mahles — als Wochentag zu halten, als die Hilfe der
279 Menschen in Anspruch nehmen [2]); endlich 7. sich auf guten Fuß mit einem Menschen zu stellen, dem die Stunde günstig ist [3]). — Ebenso verschiedenartig sind die fünf Lehren, die Akiba im Gefängnisse seinem Schüler Simon b. Jochai ertheilte [4]): 1. Wenn du dich hängen willst, hänge dich an einen großen Baum [5]); 2. wenn du deinen Sohn unterrichtest, thue es aus

[1]) In Baba Kamma 92 b (vgl. B. Mez. 107 b) geben Rabba bar Mari und Raba biblische Belege für diese Lehre, Jener aus Jes. 49, 10, Dieser aus Exod. 23, 25.

[2]) Auch Sabb. 118 a als Satz Akiba's citirt. Aehnlich im Sinn und Ausdruck ist der Satz Akiba's (vgl. die anonyme Bar. Kethub. 68 a) in Ab di R. N. c. 3 Anfang: כל הנוטל פרוטה מן הצדקה בזמן שאינו צריך אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות. Vgl. auch Akiba's Ausspruch über die Arbeit, Ab. di R. N. c. 11 Anf.

[3]) Die letzten zwei Sätze citirt Jochanan, Pesachim 113 a, im Namen der Jerusalemier (משום אנשי ירושלים).

[4]) Pesachim 112 a b. In den S. 269, Anm. 1 genannten Quellen sind es sechs Lehren, und zwar die ersten drei identisch mit der Version des Talmud, als 4. und 5, die schon S. 270, Anm. 1 erwähnten Sätze und als 6.: בתך בגרה שחרר עבדך ותן לה. In Pirka di R. Hakk. steht noch der Zusatz: ואל תתנה לעם הארץ. Es ist derselbe Satz, den Josua b. Levi im Namen der Jerusalemier mittheilt (vgl. vor. Anm.), Pesach. 113 a. Im Midr. Lev. r. c. 21 wird im Namen Rab's folgender Spruch mitgetheilt, der identisch ist mit der zweiten Hälfte der Lehren Akiba's an Simon b. Jochai in der anderen Version: אל תכנס לעיר פתאום ואל תכ' לבית פתאום בתך בגרה שחרר עבדך ותנה לו. In der That wird von Akiba ein ähnlicher Spruch durch den Amora Kahana, Rab's Schüler tradirt (Sanh. 76 a): Kein Armer ist wegen schlauer, berechnender Bosheit so zu verdammen, als wer seine erwachsene Tochter unverheiratet im Hause behält. Und in Lev. r. a a. O. wird erzählt, Akiba habe in einem bestimmten Falle gesagt: כל מי שיש לו בת בוגרת ילך וישיאה. S. noch den Sirach-Spruch in Sanhedrin 100 b: בגרה שמא לא תנשא (vgl. Sirach 42, 10).

[5]) Ueber den Sinn dieser Sentenz s. Schuhl, Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch, p. 73. Schuhl citirt dazu einen Spruch aus Publius (Publilius) Syrus, dessen Sentenzen im 1. Jahrh. nach Chr. gesammelt wurden: Vel strangulari pulchro de ligno juvat. Aruch s. v. אשל bringt den Satz mit der aramäischen sprichwörtlichen Redensart תליא באשלי רברבי (Beza 27 a und Par.) in Zusammenhang.

einem correcten Buche; 3. koche nicht in einem Topfe, in welchem dein Nächster gekocht hat (d. i. nimm keine Frau, die eines Andern Frau gewesen); 4. verdienstlich handelt und großen Gewinn hat, wer den Ertrag — eines als Pfand dienenden Grundstückes — genießt und dafür noch Lohn erhält (für die Wohlthat des 280
Darlehns)[1]; 5. verdienstlich handelt und reinen Genuß hat, wer ein Weib nimmt und Kinder erzielt.

Eine dritte Gruppe ähnlicher Lehren Akiba's wird in Aboth di R. Nathan mitgetheilt[2]; 1. komme nicht in die Gesellschaft von Spöttern, damit du von ihrem Thun nicht lernest[3]; 2. speise nicht bei einem Priester, der ein Idiot ist, damit du nicht Geweihtes zu essen bekommest; 3. sei nicht maßlos im Geloben, damit du nicht Schwüre verletzest[4]; 4. gewöhne dich nicht, an Gastmählern Theil zu nehmen, damit du nicht einmal aus der Armenkasse essen müssest[5]; 5. laß dich in nichts Zweifelhaftes ein, damit du nicht bei Zweifellosem fehlest; 6. gehe nicht in's Ausland, damit du nicht Götzen dienest[6]. — In derselben

[1]) ולו שכר ist zu lesen mit Aruch s. v. גף VI.

[2]) Ab. di R. N. c. 26. In der zweiten Version c. 33 (S. 71 f.) mit manchen Abweichungen.

[3]) אל תבוא לבין הלצים שמא תלמד מעשיהם. Es ist das die allgemeinere Umschreibung der Mahnung, die Jehuda I an seinen Sohn richtete (Pesachim 112 b): אל תדור בשכנעים מישם דליצני חוו ומישבי לך בליצנותא, wofür im Midr. Maasse Thora a. a. O. אל תדור עם אדם רשע מפני שאומרים אוי לרשע אוי לשכנו. In der 2. Version lautet Nr. 1 אל תדור בין הגזים שלא תעביד ע"ז. Es ist aus 1 und 6 der 1. Version combinirt. Nr. 6 fehlt in der 2. Version.

[4]) In der 2. Version: אל תבוא לידי שבועה שלא תבוא לידי נדרים.

[5]) שמא תבוא לאכול מן הקופה, das scheint die richtigere Lesart zu sein, s. Azulai בסא רחמים (Ungvár 1868) z. St. Die gewöhnliche Lesart שמא יהא סופך לאכול מן הקנים giebt auch einen Sinn, wenn man קנים als Geisrüpp, Gebüsch auffaßt, von dem der Arme wildwachsende Nahrung nimmt. (Wahrscheinlich aber ist הקנים irrthümlich aus 'הק, der Abbreviatur von הקיפה geworden). In der 2. Version fehlt diese Nummer; dafür steht als Nr. 5: אל תבוא לידי שחוק שלא תבא לידי עברה, was einigermaßen Nr. 1 der 1. Version entspricht.

[6]) In der Bar. Nedarim 20 a stehen Nr. 2 und 3 dieser Sentenzen anonym und modificirt nebst anderen Sätzen; vgl. auch Derech erez c. 1 g. Ende, wo אל תהא פרוץ בנדרים, für 'אל תהא רגיל בנד des Talmud, aus אל תפרוץ בנדרים in Ab. di R. N. zu erklären ist. Zu Nr. 6 vgl. die Bar.

Quelle wird noch der folgende diätetische Spruch Akiba's berichtet: Wer Speisen genießt, die ihm nicht zuträglich sind, übertritt drei Verbote, indem er sich selbst entwürdigt, die Speisen herabsetzt und über dieselben eine ungehörige Benediktion spricht [1]).

281 Hieher gehört der Spruch Akiba's, der auf seinen Aufenthalt in Medien [2]) hinweist: In drei Dingen liebe ich die Meder, sie zerlegen das Fleisch nur auf dem Tische, sie küssen nur auf die Hand, und sie berathen nur auf freiem Felde [3]).

Das Wirken in der Gesellschaft, besonders das des Schriftgelehrten betrifft folgende Regel: Halte dich ferne von drei Dingen und halte an drei Dingen fest [4]). Die drei zu meidenden Dinge sind: die Weigerungserklärung eines als Unmündige verlobten Mädchens, das Aufbewahren von Gegenständen, die Uebernahme einer Bürgschaft. Die drei anzustrebenden Dinge sind: die Chaliza (Aufhebung der Eheverpflichtung des Schwagers), das Lösen der Gelübde, die Stiftung von Frieden zwischen den Menschen.

Kethuboth 111 b. — In der 2. Version der Ab. di R. N. schließt die Gruppe mit dem Satze ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש, der nach Aboth 2, 5 von Hillel herrührt. Die in Hillels Aussprüche diesem Satze vorausgehenden Sätze folgen dann in der 2. Version der Ab. di R. N. mit der Einführung הוא היה אומר, als ob sie ebenfalls von Akiba wären, jedoch in anderer Reihenfolge אין הביישן למד ולא הקפדן מלמד אין בור ירא חטא ולא כל המרבה בסחורה מחכים ולא עם הארץ חסיד (zu חסיד die Variante פרוש). In der 1. Version c. 26 steht ebenfalls als Spruch Akiba's (הוא היה אומר) ein Auszug des Spruches Hillel's (der 2., 3. und 4. Satz desselben).

[1]) Ab. di R. N. c. 26 g. E. Diätetischen Inhaltes ist auch die Warnung Akiba's (Bar. Sanh. 17 b), nur in einer Stadt zu wohnen, wo es Obst giebt, da dies dem Augenlicht zuträglich sei.

[2]) Akiba predigte in גנזק שבמדי (Gazaka), Gen. r. c. 33, vgl. Ab. Zara 34 a.

[3]) Berach. 8 b (תניא).

[4]) Ab. di R. N. 2. Version c. 35 (p. 85): הרחק משלש והדבק בשלש. In j. Jebam. 13 c. Z. 38 als anonyme Baraitha: ברח מן שלש והידבק בשלש ebenso in Gen. r. c. 93 Anf., wo Chanina als Autor genannt ist. In b. Jebamoth 109 a als Baraitha Bar Kappara's: לעולם ירבק אדם בשלשה דברים ויתרחק מן שלשה דברים.

Zwei Sentenzen Akiba's theilt Kahana, der Schüler Rabs, mit [1]). Die eine geißelt die selbstsüchtige Bosheit des Vaters, der seine Tochter unverheiratet im Hause behält [2]). Die andere lautet: „Hüte dich vor einem, der dir nebenhin — d. i. ungebeten — Rath ertheilt [3]).

Aus dem eigenen, an den mannigfachsten Erfahrungen reichen 282
Leben schöpfte Akiba die Mahnung zu unbedingtem Gottvertrauen bei allen Vorkommnissen des Lebens. Stets gewöhne sich der Mensch zu sagen: „Alles, was Gott thut, ist zum Guten [4])". Es ist mit anderen Worten derselbe Satz, den die

[1]) Sanh. 76 a b.

[2]) S. oben S. 271, Anm. 4. Den Ausdruck רשע ערום entnahm Akiba seinem Lehrer Josua b. Chananja. S. oben S. 157, Anm. 3.

[3]) הוי זהיר מן היועצך לפי דרכו — לפי דרכו soll hier „zu seinem Vortheile" bedeuten (Raschi: להנאתו). Jedoch liegt es weder im Ausdrucke, noch giebt es einen passenden Sinn, vor etwas zu warnen, wovor zu warnen unnötig ist, da ein Rath, zum eigenen Vortheile des Rathgebers ertheilt, bei Jedem Mißtrauen erregt. Vielmehr bedeutet לפי דרכו nebenhin, gleichsam im Vorübergehen (franz. chemin faisant, en passant), wie in der Redensart לפי דרכנו למדנו (M. Sukka 2, 1), לפי דרכך אתה למד (M. Edujoth 2, 3), mit welcher ausgedrückt wird, daß etwas aus einer Aeußerung gefolgert wird was nicht ausdrücklich in ihr gesagt war, aber nebenbei aus ihr sich ergiebt (S. Die älteste Terminologie S. 24 f.). Akiba warnt vor einem Rathgeber, der nebenhin, unaufgefordert, und darum gewiß nicht ohne eigensüchtige Absicht — einen Rath ertheilt. In Derech erez zûtâ c. 8 ist die Sentenz, die letzte von drei, einen Spruch bildenden Sentenzen: הרחק כן הכיעור וכן הדומה לו וקרב לדבר המתקבל ולכל הדומה לו והוי זהיר מן המיעצך לפי דרכי. Der Piel המיעצך drückt das absichtliche Rathertheilen deutlicher aus. (Danach ist auch Levy, Art. יעץ, wo keine Pielform dieses Verbums angemerkt ist, zu ergänzen). Vielleicht gehören auch die beiden anderen Sentenzen Akiba an; doch wird die erste derselben auch sonst gebracht: s. oben S. 108, Anm. 3 und S. 253, Anm. 2. An letzterer Stelle folgt darauf: לפיכך אמרו חכמים הרחק מחטא הקל שלא יביאך להטא חמור; das ist der Grundgedanke eines Theiles der oben (S. 272) angeführten Sentenzen Akiba's. — Zu unserer Sentenz, die ich auch in der Revue des É. J. XXXVII, 302 besprochen habe, vergleicht Schuhl, a. a. O. p. 170, den Spruch Sirach's, 37, 8: ἀπὸ συμβούλου φύλαξον τὴν ψυχήν σου, καὶ γνῶθι πρότερον τίς αὐτοῦ χρεία.

[4]) Ber. 60 b: תנא משמיה דר״ע לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב (Rab tradirt den Spruch, wie ebendas. Huna berichtet, im

Ueberlieferung dem Lehrer Akiba's, Nachum aus Gimzô in den Mund gelegt hat: „Auch das ist zum Guten [1])". Dieses Gottvertrauen hatte zur Grundlage Akiba's Ansicht von einer allwissenden und gütigen Weltregierung, über deren die menschliche Willensfreiheit nicht beschränkendes Walten er den bekannten Wahlspruch hatte: Alles ist vorhergesehen, aber die Freiheit der Wahl ist gegeben; mit Güte wird die Welt gerichtet, doch fällt die Entscheidung nach der Mehrheit des menschlichen Thuns [2]).

283 Einen Maßstab für die Selbstbeurtheilung des Menschen, nach seinen Beziehungen zu Gott und zu den Mitmenschen sowie zum eigenen Gewissen, gab Akiba in folgenden drei Re-

---

Namen Meir's). Das Wort עביד am Schluß, wie es nach der gew. Lesart stehe, ist Zusatz, s. Dikd. Sofrim. Auch in der darauf folgenden Erzählung lautet die Sentenz im Munde Akiba's: כל דעביד רחמנא לטב; und am Schlusse der Erzählung hebräisch: כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא לטובה.

[1]) גם זו לטובה, Taan. 21 b. Vgl. auch Rosenthal, Vier apokryphische Bücher, S. 115, wo mit unserem Satze der paulinische Satz im Briefe an die Römer 8, 28: οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, so wie die nach Reusch mit den Worten dieses Satzes auszudrückende Lehre des Buches Tobit zusammengestellt wird.

[2]) Aboth 3, 15. In Aboth di R. N. c. 39 gekürzt und geändert: הכל צפוי והכל גלוי והכל לפי דעתו של אדם. Die Lesart לפי רוב המעשה ist besser bezeugt, als die ohne רוב (s. Taylor p. 11 f.); der letzte Satz der Sentenz soll weiter nichts anderes sagen, als was nach Koheleth rabba zu 10, 1 (דרש ר' עקיבא) Akiba selbst — zur Bekräftigung seiner Deutung des Wortes חק in Jesaja 5, 14 (s. weiter unten) — im Namen der דורשי רשומות (s. oben S. 31) anführt: האדם נידון אחר רובו, wozu die Erläuterung: „Immer urtheile der Mensch so über sich, als ob er zur Hälfte fromm, zur Hälfte sündig wäre; übt er dann nur eine einzige gute That, Heil ihm, da er sich nach der Wagschale des Verdienstes hin geneigt hat; begeht er eine einzige Sünde, wehe ihm, da er sich dadurch nach der Seite der Schuld hin neigte". In Tos. Kidduschin I, 13, ebenso b. Kidd. 40 ab steht das anonym, ergänzt mit dem Hinweis auf Koh. 9, 18. Rosenthal (a. a. O. S. 127, Anm. 3) citirt den Inhalt der gegenwärtigen Note so, als ob die aus Akiba's Ausspruche in Koh. r. citirte Erläuterung von mir herrührte. Ueber das Bild von der Wage s. oben S. 15. — S. ferner über die Sentenz Grätz, Gnosticismus und Judenthum, S. 94.

geln [1]): 1. Wessen Gebet in seinem Munde geläufig ist — wem das Gebet frei vom Herzen und vom Munde kömmt, — für den diene das als gutes Zeichen; das Gegentheil ist ein schlimmes Zeichen für ihn. 2. An wem die Menschen Befriedigung haben, an dem hat auch Gott Befriedigung; an wem die Menschen keine Befriedigung haben, an dem hat auch Gott keine. 3. Wer Befriedigung hat an dem, was ihm gehört, für den ist das ein gutes Zeichen; Mangel der Befriedigung an dem Seinen ist ein schlimmes Zeichen. — Die ersten zwei dieser Regeln werden sonst auch dem als Beter und Asketen berühmten Frommen jener Zeit, dem von Jochanan b. Zakkai und Gamliel hochgeschätzten Chanina b. Dosa zugeschrieben. [2]).

Von der Sünde sagte Akiba, mit eigenthümlicher An- 284
wendung des Bildes in Jes. 5, 18: Im Anfange gleicht sie dem Faden des Spinngewebes, aber am Ende wird sie so stark, wie

[1]) Tos. Berachoth 3, 3 ר' עקיבא אומר . . . הוא היה אומר. So die Handschriften von Wien und Erfurt. Wenn in den gew. Ausgaben für ר' עקיבא steht ר' יהודה, so ist das aus einem ursprünglichen ר' יהודה בשם ר' עקיבא אומר zu erklären. Nach der einen Lesung fiel der Name des Tradenten, nach der anderen der des Autors aus. Im selben Cap. der Tos. berichtet ebenfalls Jehuda (b. Ilai) über die Kniebeugungen und Niederwerfungen Akiba's beim Gebete (vgl. b. Berach. 31 a). Tos. Baba Kamma 7, 2 hat die Wiener Handschrift gleichfalls יהודה für עקיבא.

[2]) Nr. 1 steht in etwas modificirter Gestalt in M. Berach. 5, 6, ebenso in der Baraitha b. Berach 34 b und j. Berach. 9 d, als von Chanina b. Dosa in Bezug auf seine Bittgebete für Kranke und deren Erhörung angewendet. Nr. 2 ist wörtlich als dritte Sentenz Chanina's zu lesen in Aboth 3, 10; jedoch ist beachtenswerth, daß in Aboth di R. N. c. 22 Anf. nur die anderen zwei Sentenzen Ch.'s mitgetheilt sind. — Ueber Chanina b. Dosa hat M. Friedländer eine die Bedeutung dieses von der Sage verherrlichten Frommen sehr übertreibende Schrift veröffentlicht: Ben Dosa und seine Zeit; vgl. Grätz, Monatsschrift 1872, S. 331 ff. — Eine angebliche Deutung Chanina b. Dosa's zu Prov. 17, 17 (j. Literaturbl. des Or. VI, 182, Friedmann Einleitung zur Mechiltha p. LII) gehört nach Mech. zu 14, 15 (29 b) dem חנניה בן חכינאי, woraus ח' ב' חלניסאי wurde. Pseudoepigraphisch ist der Name des Ch. b. Dosa benützt in M. Mischle zu Prov. 11, 4 und in Pirkê R. Eliezer, Cap. 29 und Cap. 31.

ein Schiffstau [1]). Die wachsende Stärke des sündhaften Triebes schildert er auch in folgendem Satze: Wer im Zorne seine Kleider zerreißt und seine Geräthschaften zerbricht, der wird am Ende auch Götzen dienen; denn das ist die Wirkungsart des bösen Triebes, heute sagt er: Zerreiße deine Kleider, und morgen: Diene den Götzen! [2]) Nach einer andern Seite hin warnte er vor den verhängnißvollen Folgen des Jähzornes: Wer im Zorn sein Brod zur Erde wirft und sein Geld zerstreut, der wird nicht aus der Welt gehen, ohne auf die Hilfe der Menschen angewiesen zu sein [3]). Akiba spottete über die Schwachen, die dem Triebe zur Sünde nicht widerstehen können. [4]); aber eine spätere — aramäisch erzählte — Legende über ihn dichtete, wie er, ohne Gottes Beistand, einmal selbst den Lockungen des Satans, der ihm in Gestalt eines schönen Weibes erschienen, erlägen wäre [5]).

---

[1]) בתחלה דוכה לחוט של עכביש ולבסוף נעשה כקלע הזו של ספינה, Gen. r c. 22; der Tradent dieses Satzes scheint Berachja zu sein, der auch Tradent des vorhergehenden Satzes ist (vgl. oben S. 128, A. 1). In anderer Form hat ihn im bab. Talmud (Sukka 52 a, Sanh. 99 b) Aïsi (Ag. d. pal. Am. II, 168, 3). Im Jalkut zu Jesaia, § 270 steht ר' יוסי statt ר' אסי. Jalkut Machiri z. St. (S. 46) hat ר' אסי (statt כוכיא hat er ניכוא).

[2]) Ab di R. N. c. 26. In b. Sabb. 105 b, vgl. Tos. Baba Kamma c. 9 Ende, ist der Ausspruch Jochanan b. Nuri, dem Zeitgenossen Akiba's (Tradent Simon b. Eleazar im Namen Chilfa b. Agra's) zugeschrieben. S. Ag. d. pal. Am. I, 38, 3.

[3]) Vgl. oben S. 271, Anm. 2. — Eine Deutung von Koh. 4, 13 f. auf den guten und bösen Trieb bringt Hieronymus im Commentar z. St. als von Baraciba (auch Barachiba geschrieben) herrührend „quem unum vel maxime admirantur", wie ihm sein hebräischer Lehrer angab. Es ist wol Akiba gemeint, wie Rahmer (Jüdisches Literaturblatt, Jhg. XXV [1901], S. 90 f.) meint, der auch auf die Übereinstimmung dieser Deutung mit der in Koh. r. z. St. anonym stehenden hinweist.

[4]) ר' עקיבא הוה מתלוצץ בעוברי עברה, Kidd. 81 a.

[5]) Ib. Daselbst wird ganz Gleiches auch über Akiba's Schüler Meir berichtet. Die Tendenz dieser Legenden ist, darauf hinzuweisen, daß auch die größte Sittenstrenge ohne göttlichen Schutz nicht genügt, vor Anfechtungen der Leidenschaft zu bewahren. S. noch die andersgeartete Erzählung in Aboth di R. N. c. 16 (S. 63), wie Akiba in Rom den Gefahren der Versuchung durch seine sittliche Widerstandskraft entgeht.

Als ein großes Princip der jüdischen Lehre erklärte 285
Akiba, im Geiste Hillel's, das Gebot: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst (Lev. 19, 18) [1]. Vom Gesichtspunkte der Nächstenliebe verdammt Akiba das Eingehen einer nicht passenden Ehe: Wer eine Frau nimmt, die ihm nicht angemessen ist, begeht fünf Sünden: er übertritt die drei Verbote, nicht Rachsucht zu hegen, nicht Haß nachzutragen (Lev. 19, 18) und nicht den Bruder im Herzen zu hassen (ib. v. 17), sowie die zwei Gebote der Nächstenliebe in Lev. 19, 18 und 25, 36. Indem er die ungeliebte Frau haßt, wünscht er ihren Tod und vereitelt die Zwecke der Ehe [2]. Aus dem zuletzt erwähnten Schriftverse folgerte Akiba auch, daß im Conflictsfalle die Wahrung des eigenen Lebens eine höhere Pflicht ist, als die des fremden [3]. Auch den Anforderungen des Rechtes gegenüber hat nach einem Grundsatze A.'s das Mitleid zu schweigen [4]. Charakteristisch für seine Auffassung des Rechtes ist auch die Admonition, die er als Richter an die Parteien hielt: Wisset, vor wem ihr stehet! Ihr stehet vor Dem, dessen Wort die Welt in's Dasein rief (Deut. 19, 17) und nicht vor Akiba, dem Sohne Joseph's [5].

Als besonders wichtige Pflicht der Nächstenliebe empfahl 286
Akiba den Besuch der Kranken; wer diesen verabsäumt, hat gleichsamm Blut vergossen [6]. Als besonders hassenswerthe Sünde geißelte er den Wucher, der so sehr zu meiden ist, daß

---

[1]) S. oben S. 4.

[2]) Ab. di R. N. c. 26; in Tos. Sôta 5, 11 im Namen Meir's (s. II, 16, 3). Vgl. oben unter Eliezer b. Jakob, S. 66. In Ab. di R. N. c. 3 lautet ein anderer Satz Akiba's: Wer den Tod seiner Frau wünscht, um sie zu beerben oder ihre Schwester zu heiraten, und wer den Tod seines Bruders wünscht, um dessen Frau zu heiraten, der stirbt selbst zu den Lebzeiten Jener, wie es geschrieben ist (Koh. 10, 8): Wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein u. s. w. — S. über Akiba's Ansichten von der Ehe, Frankel 65.

[3]) S. oben unter Ben Paturi, S. 60.

[4]) אין מרחמין בדין, M. Kethub. 9, 2. S. Weiß II, 111, Anm. 1.

[5]) J. Sanh. 18 a.

[6]) Nedarim 40 a.

selbst ein Gruß als verbotener Zins zu betrachten sei, wenn der Schuldner den Gläubiger vorher nicht zu grüßen pflegte [1]).

Daß der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen ward, erklärte Akiba in einer seiner Hauptsentenzen als Zeichen der besonderen Liebe Gottes zu den Menschen [2]) Darum ist, wie er mit Anlehnung an Gen. 9, 6 lehrte, Mord ein Sichvergreifen an Gott selbst; und wer Blut vergießt, dem wird das so angerechnet, als ob er das göttliche Urbild des Menschen verringert hätte [3]).

Hier sei noch ein wahrscheinlich ebenfalls von Akiba herrührender Satz über die „Fünf, für die es keine Verzeihung giebt“
287 angeführt [4]). Es sind 1. Wer viel bereut — nachdem er immer auf's neue gesündigt hat — ; 2. wer viel sündigt; 3. wer sündigt in

---

[1]) Tos. Baba mezia c. 6 Ende.

[2]) Aboth 3, 14. In Aboth di R. N. c. 39 ist R. Meir als Autor dieses Spruches, sowie der folgenden zwei, mit חביבים beginnenden Sätze genannt; auch fehlt in allen dreien die Wendung חבה יתירה נודעת לו [להם], die für den ersten Satz auch die von Taylor in seiner Ausgabe wiedergegebene Handschrift der Mischna Aboth nicht hat. ר' מאיר steht jedenfalls nur irrthümlich für ר' עקיבא, oder es verhält sich mit dieser Abweichung, wie oben S. 276, Anm. 1.

[3]) Gen. r. c. 34 Ende: דרש ר"ע כל מי שהוא שופך דמים מעלים עליו כאלו הוא ממעט את הדמות; in Tos. Jebam. c. 8 Ende dafür הרי זה מבטל את הדמות . . . In der ersten Baraitha Jebam. 63 b wendet Akiba den Ausdruck כאלו ממעט הד' auf den Ehescheuen an, was ebendas. in der zweiten Bar., sowie in der Tosefta l. l. und Gen. r. l. l. El. b. Azarja thut (s. oben S. 221, Anm. 3). Der Gedanke Akiba's ist anonym in die Mechiltha aufgenommen worden (zu 20, 17, 70 b ed. Friedm.), wo wir lesen: Das erste Gebot (Ich bin der Ewige dein Gott) stand auf den Tafeln dem sechsten Gebote (du sollst nicht morden) gegenüber, damit angedeutet werde, daß dem, der Blut vergießt, dies so angerechnet wird, als ob er „das Bild des Königs“ verringerte (שכל מי ששופך דם מעלה עליו הכתוב כאלו ממעט בדמות המלך); darauf folgt ein Gleichniß hierüber.

[4]) Der Satz steht in Ab. di R. N. am Anfang von c. 39 ohne Autor, aber es folgt darauf mit der Ueberschrift הוא היה אומר ein ohne Zweifel von Akiba stammender Satz, nämlich der oben S. 275 Anm. 2 citirte, sowie das Capitel überhaupt meist Akiba'sche Sätze enthält; s. unten Abschn. 7 g. Ende.

einer frommen Zeit; 4. wer sündigt, um Buße zu thun; 5. auf wem die Schuld der Entweihung des göttlichen Namens lastet [1]).

2. Israel. Polemisches.

Die Liebe Gottes zum Menschen überhaupt bekundet sich in seiner Gottesebenbildlichkeit; die Liebe Gottes zu Israel insbesondere beweist die Benennung der Israeliten als Kinder Gottes (Deut. 14, 13) und ebenso die Offenbarung der Gotteslehre an sie, des köstlichen Werkzeuges, mit dem Himmel und Erde erschaffen wurden" (Prov. 4, 2) [2]) — Gott ist der Entsündiger Israels. Heil euch, Israeliten — so rief Akiba 288
mit Hinblick auf den Versöhnungstag aus — vor wem reiniget ihr euch und wer ist es, der euch rein macht? Euer

---

[1]) Vgl. den Satz Ismaels über die Sühnen, oben S. 250, ferner M. Joma 7, 9; vgl. Sirach 5, 5 f. Nr. 5 lautet: יכל מי שיש בידו חילול השם. Das dann folgende Wort (בעונו) habe ich in der ersten Ausgabe — auf Grund des gewöhnlichen Textes — zu חילול השם gezogen. Aber Schechter (S. 116) zieht es mit Recht zum folgenden Satze (s. den Schluß dieser Note). — Wegen „Heiligung des göttlichen Namens" (קדוש השם), lehrt Akiba, soll man das Recht des Heiden nicht auf Umwegen verkürzen, s. oben S. 257, A. 4. Daß Raub, an Heiden begangen, wirklicher Raub und verboten ist, deducirt Akiba aus Lev. 25, 49 f., B. Kamma 113 a b, Sifrâ z. St. (wo bloß אר״ שמעון, während im Talmud R. Simon der Tradent ist). — In Ab. di R. N. folgt nach diesem Gruppensatze noch ein anderer Ausspruch ohne Einleitung, und zwar theosophischen Inhaltes; vielleicht ist ausgefallen הוא היה אומר, und der Satz gehört ebenfalls Akiba an. Er lautet: בעונו אין כח לאדם לידע מה דמות למעלה ואלמלא כן היו מוסרין לו מפתחות ויידע במה נבראו שמים וארץ. Die Sündigkeit des Menschen hindert ihn an der höheren Erkenntniß; sonst wären ihm die Schlüssel zu den Pforten dieser Erkenntniß übergeben, und er wüßte, womit Himmel und Erde erschaffen wurden. S. den letzten Abschnitt dieses Capitels, über das Buch Jezira.

[2]) Aboth 3, 14, s. oben S. 279, A. 2. Auch ein Satz Ismael's beginnt mit ... חביבין ישראל (s. oben S. 256, Anm. 1). Für den ersten Satz Akiba's vergleicht Taylor den Anfang des 3. Cap. des 1. Briefes Johannes': Ἴδετε, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθῶμεν. Auch im Gespräche mit Rufus (Baba bathra 10 a) betont Akiba die Gotteskindschaft Israels nach Deut. 14, 1, s. unten.

Vater im Himmel [1])! — Als Gott Israel aus Aegypten erlöste, erlöste er auch sich selbst mit ihnen: mit diesem Gedanken erklärte A. gegen El. b. Hyrkanos die schwierigen Schlußworte von II Sam 7, 23 [2]). An und in Israel thut sich Gottes Größe, Macht und Herlichkeit kund; so deutete Akiba die Attribute in I Chr. 29 11, in denen er Anspielungen auf die Befreiung Israels aus Egypten, auf die Offenbarung, auf Jerusalem und das Heiligthum fand [3]). Israels Aufgabe ist es, Gottes Herrlichkeit und Preis vor allen Völkern der Erde zu verkünden, nach Exod. 15, 2 [4]).

Das Lebenselement Israels ist die Beschäftigung mit der Gotteslehre. Als Akiba trotz der darauf stehenden
289 Todesstrafe Lehrversammlungen hielt und ihn Pappus b.

---

[1]) M. Joma c. 8 Ende, mit Anwendung von Ezech. 36, 25 und Jerem. 17, 13, und Erkl. von מקוה an letzterer Stelle = Reinigungsbad. Diese Anwendung der Stelle in Jeremia wird auch A.'s Lehrer, El. b Hyrkanos zugeschrieben, s. oben S. 106, A. 1.

[2]) Die Stellen sind oben S. 116, A. 4 angegeben. Was in Mech. zu 12, 41 und Sifrê zu Num. § 84 unmittelbar nach Akiba's Erklärung folgt, die Darlegung von Gottes Wanderung mit Israel durch's Exil, ist nicht mehr von Akiba, sondern steht in Sifrê zu Num., § 161, im Namen Nathan's, in b. Megilla 29a im Namen Simon b. Jochai's. (II, 98; vgl. Friedmann, Einl. zu seiner Mechiltha-Ausgabe, p. LVII). In Exod. rabba c. 42 gegen Anf. wird zu Hosea 7, 13 die Frage gestellt: Welche Lügen redeten sie gegen Gott? Akiba — lautet die Antwort — lehrte hierüber, daß die Israeliten behaupteten, Gott wäre es bei der Befreiung aus Egypten nicht so sehr um das Volk, als um ihn selbst zu thun gewesen; sich selbst erlöste er, nicht nur uns (לך in II Sam. 7, 23 ist als Accusativobjekt aufgefaßt). — In Exodus rabba c. 15 wird ein Ausspruch Meir's, ebenfalls auf II Sam. 7, 23 basirend, citirt, der das לכם in Exod. 12, 2 so ergänzt: לי ולכם היא הגאולה. Ueber spätere Ausführungen dieses Akiba'schen Gedankens s. Ag. d. pal. Am. II, 111 f.

[3]) Ber. 58a unt.: במתניתא תנא משמיה דר' עקיבא.

[4]) Mech. z. St. (זה אלי ואנוהו): אדבר בשבחיו של מי שאמר והיה העולם בפני כל אומות העולם. Daran knüpft sich Deutung von Versen aus dem Hohenliede, s. unten.

Jehuda [1]), ein wohlwollender Friedensfreund, davon abmahnte, erwiederte er mit der Fabel vom Fuchse, der die durch Netze und Fangen beunruhigten Fische einlud, auf's Trockene zu kommen und da in Sicherheit zu leben, darauf aber natürlich eine abschlägige Antwort erhielt. So dürfe auch Israel selbst in den Zeiten der größten Gefahr und Beunruhigung sein Lebenselement, die Thora, nicht verlassen [2]) — Die Bedeutung der Aeltesten (Weisen, Lehrer) Israels veranschaulichte er folgendermaßen: Israel wird — in der h. Schrift — mit dem Vogel verglichen; wie der Vogel ohne Flügel nicht fliegen kann, so kann Israel nichts thun ohne die Aeltesten [3])

Als Rechtsgrundsatz sprach Akiba aus, daß auch die Armen in Israel als Freie zu betrachten seien, die in ihren Vermögensverhältnissen heruntergekommen; denn Alle sind Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs [4]). In einem volksthümlichen Spruche nennt er die Armut eine Zierde Israels. „Schön steht die Armut der Tochter Jakobs, wie ein rother Riemen am Kopfe eines weißen Pferdes [5])". Indessen weiß die

---

[1]) Vielleicht ein Sohn des Jehuda b. Pappos, der — wie Abahu (j. Berach. 5 d oben) erzählt — von Josua b. Chananja vor Gamliel II als Mann שכל מעשיו לשום שמים gerühmt wurde.

[2]) Berach. 61 b; M. Mischle zu 9, 2. S. Grätz IV, 170. S. den gleichen Gedanken mit einem Bilde aus der Pflanzenwelt bei Josua b. Chananja, S. 164.

[3]) Lev. r. c. 11 Ende: נמשלו ישראל לעוף כה העוף הזה אינו פורח בלא כנפים כך ישראל אינן יכולין לעשות דבר חוץ מזקניהן. In Exod. r. c. 5 und Tanch. שמות Ende steht vor נמשלו das Fragewort לכה und die Schlußworte lauten: אף יש' אינם יכולין לעבוד בלא זקנים. Die Frage knüpft wohl an Hoh. 2, 14 an.

[4]) M. B. Kamma 8, 6. Vgl. auch die Bar. Sabbath 128 a.

[5]) Lev. r. c. 35 Anf. (danach Falk. zu Lev. § 670): יאה מסכנותא לברתיה דיעקב כערקא סומקא ברישא דסוסיא חיורא. Vorher geht ein analoger Spruch von Acha (Acha als Tradent im Namen Akiba's, s. oben S. 252, A. 3), s. Ag. d. pal. Am. III, 120, 1. In Lev. r. c. 13 (daraus Falk. zu Lev. § 536 Anf. und zu Jes. § 256) ist ר' עקיבא אומר ausgefallen, ferner statt des „Kopfes" das „Herz" genannt. In Pesikta 117 a (ebenso Schir r. zu 1, 4 und Falk. zu Hoh. § 981) ist der „Nacken" (קדליה) des Pferdes

290 Ueberlieferung zu berichten, daß Akiba die Reichen in Ehren hielt [1]), wahrscheinlich weil die von ihnen angehäuften Güter ein Mittel zur Erhaltung des meist armen Volkes waren. — Bezeichnend ist übrigens sein Ausspruch, daß über die aus Aegypten mitgenommenen Schätze an Silber und Gold alle Propheten Wehe gerufen haben, wie Jes. 1,22, Hosea 2, 10 und 8, 4 [2]).

Die Zuversicht, daß Israels Staat und Heiligthum bald wieder hergestellt würden, war so lebendig in Akiba, daß er sowol angesichts der überwältigenden Größe des siegreichen Rom, als Angesichts der Trümmer Jerusalems im Hinblick auf die Zukunft lachen konnte, während die übrigen Weisen, in deren Gesellschaft er war, weinten [3]). Diese Zuversicht drückt auch die Benediktion aus, die Akiba für den Pesachabend einsetzte, der am schmerzlichsten an den Verlust der Opferstätte erinnerte: „So möge uns der Ewige, unser Gott und Gott unserer Väter erreichen lassen die Feste und die Feierzeiten, die uns bevorstehen, in Freude über den Wiederbau der Stadt und in Wonne über den Tempeldienst, damit wir genießen von den Pesach- und anderen Opfern u. s. w. [4])". Seiner Frau ließ er einen goldenen Schmuck machen — wol
291 ein Diadem — der die heilige Stadt darstellte und so

genannt. In Babylonien kannte man nicht den Ursprung des Satzes, und Samuel, nach Anderen Joseph, citirte ihn als Volkssprichwort (אכרי אינשי), Chagiga 9 b, mit Aenderungen im Ausdrucke: יאי ענייהא כבריא סומקא לסוסא ח' (alte Lesart ליהודאי לישראל) (Jalk. zu Jes. § 328 hat für ברוא, wie im Midrasch: ערקא). Ueber ברוא, wofür es eine Variante ורדא giebt, s. Kohut, Aruch II, 188.

[1]) ר"ע מכבד עשירים Erubin 86 a. Ueber Akiba's eigenen Reichthum s. Nedarim 50 a.

[2]) Gen. r. c. 28 g. E. הכל קראו תגר על הכסף ועל הזהב שיצא עמהם ממצרים.

[3]) S. oben S. 87. Dieselbe Fähigkeit, Licht und Trost zu sehen, wo Andere verzagten, bekundete auch Akiba am Krankenlager seines Lehrers E. b. Hyrkanos, Sanh. 101 a, sowie, als er einmal Gamliel über einen peinigenden Gedanken tröstete, s. oben S. 88.

[4]) M. Pesachim 10, 6.

beſtändig an Jeruſalem erinnern ſollte [1]). Die Trauer am 9. Ab, dem Tage der Zerſtörung des Heiligthums ſoll durch keinerlei Arbeit geſtört werden. Wer an dieſem Tage arbeitet, ſagte Akiba [2]), der wird niemals von ſeiner Thätigkeit ein Zeichen des Segens erblicken.

Welchen Antheil Akiba an dem letzten großen, einen Augenblick lang erfolgreichen Verſuche der Wiederherſtellung von Iſraels Selbſtändigkeit genommen hat, iſt bekannt. Manche erhaltene Schriftdeutung von ihm ſcheint beſtimmt geweſen zu ſein, daß Volk zu ermutigen und anzufeuern. Den Helden, der an die Spitze des jüdiſchen Aufſtandes trat, den Mann aus Kozeba begrüßte er mit einer Deutung von Num. 24, 17, die auf einem Wortſpiel beruht; er ſieht in ihm den „Stern, der aus Jakob hervortritt", den König Meſſias [3]) Während dies von dem einen Schüler A.'s, Simon b. Jochai, tradirt 292

[1]) In Sabb. 59 ab erklärt Rabba b. b. Chana im Namen Jochanan's den Schmucknamen der Miſchna (Sabb. 6, 1) עיר של זהב mit den Worten: ירושלם דדהבא כדעבד לה ר"ע לדביתהו. In j. Sabb. 7 d giebt der bab. Amora Jehuda die Erkl. ירושלם דדהבא כגון; dann folgt die auch j. Sota 23 d zu leſende Anekdote, wie Gamliel's Frau die Akiba's ob des genannten Schmuckes beneidete, Gamliel aber ſie auf die Verdienſte der hingebungsvollen Gattin Akiba's um die Größe ihres Gatten hinwies. In b. Nedarim 50 a, wo die poeſievolle Erzählung von dieſer opferwilligen Gattin zu leſen iſt, iſt derſelben auch der Zug von dem Schmucke, mit dem nachher Akiba die treue Gefährtin beſchenkte, eingewoben; in der größten Dürftigkeit verſpricht er ihr: רמינא ליך ירושלם דדהבא

[2]) Taan. 30 b.

[3]) Jer. Taan. 68 d תני ר"ש בן יוחי עקיבא רבי היה דורש דרך כוכב מיעקב ד' כוזבא מי אמר ר' יהודה רבי היה דורש דרך כוכב. In Echa r. zu 2, 2: מיעקב אל תקרי כוכב אלא כוזב; hier iſt zunächſt nach אמר ר' יהודה die Deutung ausgefallen, welche in der nächſten Anmerkung citirt iſt, wahrſcheinlich durch Homoeoteleuton, da mit רבי היה דורש [עקיבא] ſowol die von Simon b. Jochai, als die von Jehuda b. Ilai im Namen ihres Lehrers überlieferte Deutung eingeleitet wurde. Auch wenn עקיבא vor רבי nicht ergänzt wird, giebt dieſes einen guten Sinn: „mein Lehrer" d. i. Akiba. Derenbourg 423, n. 1 nimmt unrichtig an (ſ. auch Frankel's Bemerkung in Monatsſchrift, 1854, S. 141), daß unter רבי der Patriarch Jehuda I zu verſtehen ſei. In Echa r. iſt ferner nach j. Taan. zu ergänzen ר"ש בן יוחי אומר.

wird, überliefert ein anderer Schüler, Jehuda b. Ilai, die Deutung zu Gen. 27, 23: „Die Stimme Jakobs schreit ob dessen, was die Hände Esau's — Rom's — an Gewaltthaten verübt haben [1])". Die Niederwerfung der Helden von Bethar sieht er angedeutet in der Androhung, Lev. 26, 19: Ich werde brechen den Stolz euerer Macht; das seien die Kriegshelden Israels, wie Joab und die ihm gleichen [2]). Andererseits benimmt er der Androhung, Lev, 26, 38, daß Israel unter den Völkern untergehen werde, die entmutigende Wirkung, indem er erklärt, daß sie sich bloß auf die zehn Stämme beziehe, die nach Medien in's Exil geführt wurden [3]). — Besonders charakteristisch ist ein Dialog zwischen Israel und den Heidenvölkern, welchen Akiba mit Zugrundelegung von Versen des
293 Hohenliedes dichtete [4]). Die Völker der Welt fragen Israel:

---

[1]) Jer. Taan. ib. תני א״ר יהודה בר אילעי רבי היה דורש . . . קולו של יעקב צווח ממה שעשו לו ידי עשו בביתר. In Gen. r. c. 65 fehlt בביתר und ebenso die Nennung Akiba's als Autor: ר' יהודה בר אילעי היה דורש הקול קולו של יעקב מצווחת ממה שעשו ידים ידי עשו. Vor היה ist zu ergänzen אומר רבי. S. noch Tanch. B. תולדות 10.

[2]) Sifrâ z. St. 112 b: אלו הגבורים שבישראל כגון יואב בן צרויה וחבריו.

[3]) Sifrâ z. St. 112 b: אלו עשרה שבטים שגלו למדי. Es ist bemerkenswerth, daß Sifrâ zu beiden Deutungen Akiba's entgegenstehende Deutungen im Namen von „Anderen" (אחרים, nach Horaj. 13 b wäre damit Meir gemeint) bringt, welche die friedliche Tendenz zu vertreten scheinen. Der Stolz Israels sind die Vornehmen, wie Pappos (oben S. 281) und Julianus aus Alexandrien, nicht die Kriegshelden (s. Grätz IV, 441, der יהודה בן nach פפוס streicht); und das „Untergehen" ist nicht wörtlich zu verstehen, sondern auf das Exil zu beziehen (אין אובדן אלא גולה). Aehnlicher Art ist auch die in Echa rabba zu 1, 1 mitgetheilte Controverse zwischen Akiba und den übrigen Gelehrten. Jener findet in dem Worte כאלמנה die Hindeutung darauf, daß Jerusalem nur theilweise verwitwet sei, nach den zehn Stämmen, aber nicht nach Juda und Benjamin. Die Anderen sagen, wenn es auch ganz verwitwet sei, so bleibt ihm doch Gott (nach Jerem. 51, 5).

[4]) Mech. zu Exod. 15, 2, zum Anschluß an die oben S. 281, A. 4 angeführte Deutung, anonym in Sifrê zu Deut. § 343. Die einzelnen Bestandtheile dieses Ausspruches Akiba's finden sich anonym in Schir rabba.

„Was ist dein Freund vor anderen Freunden, daß du uns so beschwörst?“ (Hoh. 5, 9). Was ist's, daß ihr so für ihn sterbet und so für ihn getödtet werdet (nach Hoh. 1, 3, wo עלמות = על מות = עד מות und Ps. 44,23)? Ihr seid ja schön, ihr seid ja tapfer, kommet und vermenget euch mit uns! Israel aber erwiedert: Kennet ihr ihn nicht? Wir wollen euch einen Theil seines Ruhmes verkünden! „Mein Freund ist glänzend u. s. w.“ (Hoh. 5, 10). Wie nun die Völker seinen Ruhm hören, sagen sie zu Israel: Wir wollen mit euch gehen; „wohin ist dein Freund gegangen, wohin wandte sich dein Freund, wir wollen ihn mit dir suchen!“ (Hoh. 6, 1). Israel aber spricht: Ihr habet keinen Antheil an ihm, sondern „ich gehöre meinem Freunde und mein Freund gehört mir“ (Hoh. 6, 3 und 2, 16).

Den Unterschied zwischen dem Götterglauben der Völker und dem Gottesglauben Israels kennzeichnet Akiba in seiner Auslegung von Exod. 20, 23 „ihr sollt mit mir nicht machen, Götter aus Silber und Götter aus Gold sollt ihr euch nicht machen“. Der erste Satz will sagen: Ihr sollt mit mir nicht verfahren, wie Andere mit ihren Göttern verfahren; wenn ihnen ein Glück begegnet, ehren sie ihre Götter, wie es geschrieben ist (Hab. 1, 16): darum opfert er seinem Netze u. s. w., und wenn Unheil über sie kömmt, verfluchen sie ihre Götter, wie es heißt (Jes. 8, 21): er flucht seinem König und seinem Gotte. Ihr 294
hingegen danket mir, wenn ich Glück über euch bringe und danket mir, wenn ich Unheil über euch bringe [1])!

1.) Zu 1, 3: על כן עלמות אהבוך זה דורו של שמד שנאמר כי עליך הורגנו כל היום (עלמות ebenfalls in על מות zerlegt). 2.) Zu 5, 9: אי״ה אומרים לישראל מה דודך מדוד מה אלוה הוא מאלוהות מה פטרונין הוא מפטרונין . . 3.) Zu 6, 1: אי״ה אומרים לישראל אנה הלך דודך . . . מה כנסת ישראל משיבה מה טיבכם שואלים עליו ואין לכם חלק בו . .

[1]) Mechiltha zur St. (s. oben S. 244). Die darauf folgenden biblischen Beweise dafür, daß auch Unheilsschickungen Gottes dankbar aufzunehmen sind, stehen in anderem Zusammenhange auch in einem anderen Ausspruche Akiba's, s. unten Abschn. 6, zu Anfang.

Noch schärfer ist die Polemik gegen das Heidenthum in einem Gespräche mit dem „Tyrannen" Rufus [1]), der Akiba lange Zeit gefangen hielt. Es sind einige ihrer Religionsgespräche erhalten, die als gänzlich erdichtet zu betrachten wir keine Ursache haben. Rufus scheint eine gewisse Vertrautheit mit der heiligen Schrift und dem Gesetze des Volkes besessen zu haben, zu dessen Henker und Unterdrücker er bestellt war. Einmal fragte er Akiba [2]): Warum haßt uns — Heiden — Gott, wie es gesagt ist (Mal. 1, 3): „und Esau hasse ich"? Akiba bittet, die Antwort erst am folgenden Tage geben zu dürfen. Am nächsten Morgen fragt ihn Rufus, was er in der Nacht geträumt habe. Akiba erzählte einen Traum von zwei Hunden, die Rufus und Rufina geheißen hätten. Wie, rief Rufus erzürnt aus, du benennst deine Hunde nach meinem Namen und dem meiner Frau, das verdient den Tod! Da sprach Akiba: Du zürnst, weil ich Geschöpfe, welche sich nähren, sich fortpflanzen und sterben wie du, mit deinem Namen benannte; und du nimmst ein lebloses Holz und benennst es mit dem Namen Gottes, „der den Himmel ausgespannt und die Erde gegründet", „der tödtet und belebt", sollte er euch nicht hassen? — Betraf diese Frage das Verhältniß Gottes zu den
295 Heiden, so ist ein anderes Gespräch zwischen Rufus und Akiba überliefert [3]), worin Jener in hämischer Weise die Frage stellte: Wenn euer Gott die Armen liebt, warum vorsorgt er sie nicht? Akiba erwiederte: Damit wir — durch die geübte Wohlthätigkeit — uns von den Höllenstrafen retten. — „Verfallet ihr so nicht

---

[1]) טורנוס רופוס, nach Grätz IV², 447 Titus Annius Rufus oder Tinius Rufus. Renan, l'Église Chrètienne, p. 192 f., zieht nach Borghesi die Lesung Tineius vor; so auch Schürer, Geschichte des Volkes Israel I³ 648, 689.

[2]) Tanchuma, תרומה Anfang. מעשה בטורנוס רופוס ששאל את ר' עקיבא.

[3]) Baba bathra 10a in einer Baraitha, welche zuerst im Namen Meir's berichtet: יש לו לבעל הדין להשיבך ולומר לך אם אלהיכם אוהב עניים מפני מה אינו מפרנסן אמור לו כדי שניצול אנו בה מדינה של גיהנם und dann fortfährt וזו שאלה שאל טורנוס רופוס הרשע את ר"ע. Vielleicht hat eben Meir dies Gespräch tradirt.

vielmehr der Strafe? Wenn ein König auf seinen Diener zürnt, ihn in's Gefängniß wirft und ihm Nahrung zu reichen verbietet, wird der König nicht über Jemand erzürnt sein, der dennoch hingeht und Jenen mit Nahrung versieht? Ihr aber heißet ja Diener, wie gesagt ist (Lev. 25, 35): Denn mir sind die Kinder Israels Diener". Akiba erwiederte darauf mit einem andern Gleichniß: Wenn ein König über seinen Sohn zürnt, ihn einsperrt und ihm Nahrung zu reichen verbietet, dies Verbot aber wird von Jemand übertreten, wird er nicht diesen noch durch ein Geschenk auszeichnen? Auch wir heißen Söhne. „Söhne seid ihr dem Ewigen, euerem Gotte!" (Deut. 14, 1) [1]. Rufus gab sich noch nicht geschlagen und sagte: Ihr heißt sowol Söhne, als Diener Gottes: Söhne, wenn ihr seinen Willen erfüllet, Diener, wenn ihr es nicht thuet; gegenwärtig aber ist das letztere der Fall. Da verwies Akiba auf Jes. 58, 7, um zu beweisen, daß das Gebot, „dem Hungrigen von deinem Brode zu brechen" gerade für eine Zeit gilt, wie die der Verfolgung, in welcher „du heischende Zwingherren in's Haus bringst [2]".

Zwei andere Gespräche betreffen die beiden Gebote der jüdischen Lehre, welche als Bundeszeichen besonders heilig gehalten wurden und von Seiten der Römer zur Zeit der Ver- 296
folgungen ausdrücklich verboten waren, die Gebote der Sab-

---

[1]) S. oben S. 280.

[2]) עניים מרודים erklärte er als bitter-ironischen Ausdruck für die gleich Armen heischenden Steuereinheber; s. Samuel Edels z. St. Im Midrasch zûta zum Hohenliede (ed. Buber S. 17, ed. Schechter Z. 519 ff. s. d. Anm. dazu J. Qu. R. VII. 744) findet sich ein Gleichniß Akiba's über die an den Armen geübte Wohlthätigkeit. Wer diese übt, fühle sich als Gottes Gläubiger (δανειστής) und freue sich eines solchen Schuldners (mit Hinweis auf Prov. 19, 17). Dieses Gleichniß erinnert an die oben S. 79 gebrachte Antwort Gamliel's II zu Deut. 15, 10. — S. auch das in demselben Midrasch stehende Gleichniß Akiba's (unten Abschn. 6 Ende) über die Wohlthätigkeit, in dem umgekehrt Gott als der Gläubiger des Menschen erscheint. — Im Midrasch Mischle zu 11, 4 ist Akiba ein Ausspruch über die vom Tode rettende Macht der Wohlthätigkeit zugeschrieben, mit welcher er einem Ausspruche Chanina b. Dosa's entgegentritt.

bathruhe und der Beschneidung. Das Gespräch über den Sabbath scheint bei den Agadisten sehr beliebt gewesen zu sein. Es findet sich sowohl im babylonischen Talmud [1]), als in älteren und jüngeren Agadaschriften [2]). Im Talmud sind nur Grundzüge des Gespräches gegeben; doch ist die bezeichnende Art der Rede und Gegenrede am Anfange desselben in allen Versionen gleich. R.: Was unterscheidet den einen Tag von anderen Tagen [3])? A.: Was unterscheidet den einen Mann (dich selbst, den Statthalter) von anderen Männern [4])? R.: Der Wille meines Herrn (des Kaisers). A.: Auch den Sabbath der Wille seines Herrn (Gottes). [5]). Rufus stellt nun die Frage genauer so:
207 Wer kann sagen, daß gerade dieser Tag der Sabbath ist? [6]) Akiba

[1]) Sanh. 65 b ואף שאלה זו שאל ט' ר' [הרשע] את ר"ע. Das einleitende ואף fehlt nach einigen Quellen, s. Dikd. Sofrim.

[2]) Gen. r. c. 11 ט' ר' הרשע שאל את ר' עקיבא; Pesikta rabb. c. 23 (119 b ed. Friedm.); Tanchuma Absch. כי תשא g. E. מעשה בט' ר' הרשע שפגע בר' עקיבא א"ל; Midrasch von den 10 Geboten in Jellinek's B. Hamm. 1, 75 (eine Paraphrase der Version des Talmud); vgl. auch Scheelthoth di R. Achai, 1. Absch.n.

[3]) מה יום מיומים. Die Münch. Handschr. hat für היום: יום (ebenso Raschi), was insofern besser paßt, als wir uns das Gespräch am Sabbath selbst stattfindend zu denken haben, wie auch Rufus' weitere Frage מי יימר דהאידנא שבתא zeigt. Auch in Pesikta und im Midr. der zehn Gebote steht מיומים. היום ist nicht als Dualform zu lesen: מיומַיִם, sondern es ist nur unvollständige Hebraisirung des aram. Plurals מיומין, wie er in der Pesikta zu lesen ist; Tanch. und Midr. der 10 Geb. hat wirklich rein hebräisch מימים, ebenso En Jakob, Gen. r. ebenfalls מיומים. — Vgl. zur Frage und ihrer Beantwortung die von Grätz, Gnosticismus und Jud., S. 121 gebrachte Parallele aus Sirach 7, 12.

[4]) ומה גבר (גברא) כגוברין. Midr. der 10 Geb. hat für ומה ungeschickt erläuternd ומאי את. In Gen. r. muß Akiba dem Rufus auf dessen Wunsch die beiden lakonischen Fragen erklären (. . . מאי שנא יומא דשבתא מכל יומא), ebenso in Pes. und Tanch.

[5]) דמריה צבי שבת נמי דמריה צבי. Die Leseart מריה ist besser als מרי (s. Dkd. Sofrim). In Gen. r. dafür umschreibend: . . . שרצה המלך לכבדני, אף זו שרצה הקב"ה לכבדה, fast ganz so Pes. und Tanch., nur letzterer für מלך מלכים: מלך (wol um den Kaiser als Großkönig zu bezeichnen).

[6]) S. oben Anmerk. 3. In Gen. r. ist die Wendung des Gespräches eine andere; Rufus fragt bloß fortsetzungsweise מנאן את מודע לי. Pes. מנו ידע,

nennt nach dem Talmud drei Beweise, die jedoch nur genannt, nicht ausgeführt werden: 1. Der Fluß Sabbation; 2. der Todtenbeschwörer; 3. das Grab von Rufus' Vater, aus dem am Sabbath kein Rauch aufsteige[1]). In der ältesten palästinensischen Quelle sind dieselben drei Argumente genannt, jedoch das zweite und dritte zu einem zusammengezogen. Vom Flusse Sabbation (Sambation)[2]) sagte Akiba, er ziehe alle

---

Bidr. der 10 Geb. מוכח. In Tanch. steht schon hier die Frage, warum Gott selbst nicht den Sabbath halte, an deren Beantwortung sich die Argumente vom Manna, von der Todtenbeschwörung und vom Sabbation anschließen.

[1]) Im Midr. der 10 Geb. fehlt Nr. 2. Das rauchende Grab, das — wie aus der Darstellung in den Midraschen ersichtlich — eine Bezeichnung der Höllenstrafen ist, kömmt auch in der Sage von Elischa b. Abuja und seiner Erlösung durch Meir vor.

[2]) Die ursprüngliche Form des Wortes ist סבטין, woraus סמבטין wurde (auch סנבין verzeichnet Rabbinowitz z. St.). Das Wort ist jedenfalls griechisch (sowie die palästinensischen Juden statt des biblischen n. pr. שמעון sagten סימון = Σιμον oder לויטס = Λευίτης für לוי), und die Sage, auf welche Akiba anspielte, ist dieselbe — nur in umgekehrter Weise — von welcher sein älterer Zeitgenosse Josephus Flavius als einer sehr bekannten Naturerscheinung spricht (De bello Jud. VII, 5, 1). Er setzt den Fluß nach Phönicien und sagt, die Juden nennen ihn Σαββατικός, weil er an sechs Tagen trocken sei und nur am Sabbath fließe. Plinius, Hist nat. 31, 2, berichtet umgekehrt und der jüdischen Sage besser entsprechend: In Judaea rivus Sabbatis omnibus sicatur. — Von der intermittirenden Quelle Fuwar-ad-dêr (s. Baedecker, Palästina und Syrien. 2. Aufl. S. 439) heißt es in der Zeitschrift des deutschen Palästinavereines, VIII, 30: „Der Sabbathfluß der Alten. Dort befand sich schon zu Thutmes III. Zeit eine Ortschaft Schabaton. — Ein Agadist des 3. Jahrhunderts, Samuel b. Nachman, nennt den Fluß Sambation als denjenigen, jenseits dessen ein Theil der zehn Stämme sich im Exil befindet (j. Sanh. 29 c. unt., Echa r. zu 2, 5). Im 4. Jhdt. sagt Jehuda b. Simon (Gen. r. c. 73), daß die 10 Stämme alle jenseits des Sab. exilirt seien, während die Stämme Jehuda und Benjamin in alle Länder zerstreut wurden. Im palästinensischen Targum zu Exod 34, 10 werden die Nachkommen Moses' als בן לגיו לנהר סבטין, wohnend gedacht. Aus diesen Elementen setzt sich die spätere Sage vom Sabbathfluße zusammen. S. das Buch vom Eldad, dem Daniten, Beth Hammidr. I, 103, 111 f. (der Name des Flußes sei eigentlich שבטין) und

298 Tage der Woche Steine mit sich und am Sabbathe ruhe er [1]). Rufus ließ das Argument als unzugänglich nicht gelten [2]). Darauf demonstrirte ihm Akiba an seinem verstorbenen Vater die Heiligkeit des Sabbath: an allen Tagen ließ er sich heraufbeschwören, nur am siebenten nicht, und darüber befragt, gab er die Auskunft, daß die Todten an den Wochentagen gerichtet werden, am Sabbathe aber ruhen [3]). Nun trat Rufus mit einer andern Frage auf, warum denn Gott selbst nicht am Sabbathe ruhe, sondern Winde wehen, regnen und wachsen lasse [4]). Akiba erwiederte, Gott sei Bewohner der ganzen Welt und dürfe in ihr frei schalten, sowie ein Jeder in seinem eigenen Hofe auch am Sab-

---

und die Agada von den Söhnen Mose's B. H. VI, 15 f. Vgl. auch was Buxtorf s. v. סבט (Col. 1417—1421) anführt, ferner die Abhandlung von Bodenschatz am Schluß des IV. Bandes der Kirchlichen Verfassung der Juden. Auch Grünbaum in Z. d. D. M. G. XXIII, 627 f., desselben jüdisch-deutsche Chrestomathie S. 497 f., und die bei Krauß Lehnwörter II 369 verzeichnete Literatur.

[1]) שמושך אבנים כל ימות השבת ובשבת הוא נח. Damit soll wahrscheinlich gesagt werden, daß er so reißend sei, daß er Steine mit sich fortzieht. (Vgl. Josephus l. l.: πολὺς γὰρ ὢν ὅτε ῥεῖ, καὶ κατὰ τὴν φορὰν σὺ σχολαῖος). Die spätere Sage machte aber daraus einen Fluß, der statt Wassers Steine und Sand wälze, s. Eldad Haddani a. a. O. p. 112: והנהר גולל כל ששת ימי השבוע אבנים וחול בלי שום טפת מים, Raschi zu Synh. 65 b: נהר אחד של אבנים. Die Araber, welche die Sage von den Beni Mûsâ kennen (s. Kazwînî, Kosmographie, ed. Wüstenfeld, p. 17 f.), nennen den Sabbathfluß „Sandfluß" (ואדי אלרמל), Kazwînî ib. 184 f., vgl. Masûdi I, 369 und setzen ihn nach dem Maghrib, kennen aber auch einen „Sabbathfluß נהר אלסבת und setzen ihn nach Andalusien. — In Pesikta ist אבנים ausgelassen und משך im Sinne von fließen (= aram. נגד) verstanden: שכל ימות החול הוא מושך ובשבת אינו מושך. Midr. der 10 Gebote bloß: שאין לו מנוחה עד שיבא שבת.

[2]) את מובלי לרוח א״ל לנגדא את נגיד לי, Pesikta dafür; in Pes. bezieht sich das auch auf das Argument vom Manna, welches mit dem vom Sabbathfluß zusammengefaßt ist.

[3]) Dieser Theil des Gespräches, welcher jedenfalls spätere Zudichtung ist, wird in Pesikta und Tanch. noch mit weiteren Angaben über die Höllenstrafen ausgeschmückt. — Vgl. auch die Erzählung von Akiba mit dem Todten im Midr. der 10 Gebote (B. H. I, 80 f., s. Zunz, G. Vorträge, S. 132, Anm. d).

[4]) S. oben S. 79.

bathe sich frei bewegen darf[1]). Endlich aber habe ja Gott selbst 299
den Sabbath gehalten, als er in der Wüste an demselben kein Manna fallen ließ.[2]).

Das Gespräch zwischen Rufus und Akiba über die Beschneidung ist in einer Version erhalten[3]), in der scheinbar die Beschneidung in zweiter Reihe erwähnt wird, während das Hauptthema ein anderes wäre; doch zeigt besonders die Vergleichung mit einem ähnlichen polemischen Dialoge, zwischen einem „Philosophen" und einem späteren Gelehrten, R. Hoschaja[4]), daß es sich auch in jenem Gespräche bloß um die Beschneidung handelt. Es lautet folgendermaßen. R.: Wessen Werke sind schöner, Gottes oder des Menschen? (Er will auf die Beschneidung hinauskommen, die nach jüdischer Ansicht eine Vervollkommnung des göttlichen Schöpfungswerkes sei.) A. Die Werke des Menschen sind schöner. R. Kann denn der Mensch etwas wie Himmel und Erde erschaffen? A. Erwähne nicht etwas, wozu die Kraft der Menschen nicht ausreicht, sondern solche Dinge, die unter den Menschen sich finden. R. Warum beschneidet ihr euch[5])? A. Ich wußte, daß du hierüber mich befragst, darum kam ich dir zuvor und sagte, daß des Menschen Werke schöner sind als die Gottes. 300
— Dann brachte ihm A. Aehren und Backwerk und sagte: dies ist des Menschen, jene sind Gottes Werk, ist jenes nicht schöner

---

[1]) In Pes. und Tanch. wird diese, Kenntniß des jüdischen Sabbathgesetzes voraussetzende Antwort mit der Captatio eingeleitet: ידע אני שאתה בקי בתורתן של עבריים.

[2]) Pes. und Tanch. haben dieses Argument an unrichtige Stelle gesetzt, s. oben S. 289, Anm. 6 und S. 291, Anm. 2. Ueber das Manna s. auch oben S. 244, die Controverse Ismaels und Akiba's über Exod. 20, 11.

[3]) Tanchuma, תזריע Anf. מעשה ששאל טורנוס רופוס הרשע את ר' עקיבא.

[4]) Gen. r. c. 11 פילוסופוס אחד שאל את ר' הושעיה (Ag. d. pal. Am. I, 92). Dasselbe Gespräch auch in Pesikta rabba c. 23 (116 b), doch statt R. Hoschaja: רבי, also Jehuda der Patriarch, doch mag nach רבי der Name הושעיה ausgefallen sein.

[5]) Statt des sinnlosen לכה אתה מוליד l. לכה אתם מולים, welche richtige Lesung sich in der Buber'schen Ausgabe des Tanchuma תזריע 7 thatsächlich findet.

als die Aehren[1])? R. Wenn Gott die Beschneidung wünscht, warum kömmt das Kind nicht beschnitten aus dem Mutterleibe[2])? A. Muß nicht auch der Nabel des Kindes erst nach der Geburt abgeschnitten werden[3])? — In Uebereinstimmung mit diesem Gespräche wird in einem Ausspruche Akiba's[4]) das Gebot „sei vollkommen", mit welchem in Gen. 17, 1 der Abschnitt von der Einsetzung des Bundeszeichens der Beschneidung eingeleitet wird, als Wink für Abraham aufgefaßt, welcher Art die Beschneidung zu sein habe, daß sie auf keine der übrigen „Vorhäute", die es nach dem hebräischem Sprachgebrauche giebt[5]), sich beziehen könne[6]).

---

[1]) In dem anderen Gespräche drückt Hoschaja denselben Gedanken anders aus: Alles was in den sechs Tagen der Schöpfung erschaffen wurde, bedarf der — vervollkommenden — Zubereitung: der Senf, sowie die Lupine (θέρμος) bedarf der Süßung, der Weizen muß gemahlen werden, ebenso bedarf der Mensch der Vervollkommnung (תיקון). S. auch Ag. d. pal Am. III, 269, 5.

[2]) In dem anderen Gespräche ist das die Frage, mit welcher es eröffnet wird: אם הכיבה המילה מפני מה לא נתנה לאדם הראשון. In Gen. r. c. 46 Anf. richtet in einer anonymen Ausführung, Abraham dieselbe Frage an Gott.

[3]) Der Schluß des Gespräches: ומה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול לפי שלא נתן הקב"ה את המצוות לישראל אלא לצרף אותם בהם . . . ist sicher nicht ursprünglicher Bestandtheil, denn der Gedanke — mit Hinweis auf Ps. 18, 31 — daß die Ritualgebote den Zweck haben, den Menschen sittlich zu läutern, hier auf die Beschneidung angewendet, findet sich in den älteren Midraschwerken Lev. r. c. 13 und Gen. r. c. 44 im Namen Rab's überliefert, s. meine Agada der bab. Amoräer, S. 25.

[3]) Gen. r. c. 47 und Lev. r. c. 25, gegenüber einem Ausspruche Ismaels über denselben Gegenstand, s. oben S. 259, Anm. 2.

[5]) ד' ערלות הן נאמר ערלה באוזן (Jer 6, 10) ונאמר ע' בפה (Ex. 6, 30) וג' ע' בלב (Jer. 9, 25) וג' ע' בגוף (Gen. 17, 14) . . .

[6]) Weiß (II, 112, Anm. 1) findet in diesem Ausspruche eine polemische Spitze gegen das Christenthum, welches die Beschneidung verwarf. — In einem — wol apokryphen — Gespräche Akiba's mit einem nichtjüdischen Armenpfleger — nach אור זרוע I, 3 d, mitgetheilt von Jellinek im Beth Hammidrasch V, 162, aus dem Jelamdenu nennt Akiba die Beschneidung das Siegel, mit dem Gott die Israeliten als die Seinigen bezeichnete.

Mit einem nicht näher bezeichneten Manne, Namens Zenon, 301
der aber wol identisch ist mit dem gleichnamigen Verwalter des Patriarchen Gamliel II [1]), hatte Akiba ein Gespräch über die in gewissen Götzentempeln vorkommenden Heilungen [2]), indem ihn Jener fragte, woher es komme, daß Leute mit Gebresten hineingehen und geheilt herauskommen, obwol die Götzen nichts Wirkliches sind [3]). Akiba erwiderte, die betreffenden Fälle seien so zu erklären, daß dem von der Vorsehung verhängten körperlichen Leiden genau vorherbestimmt ist, an welchem Tage, zu welcher Stunde, durch welchen Arzt und welches Heilmittel es zu weichen habe. Wenn nun der Leidende gerade zu der bestimmten Zeit den Götzentempel besucht, so kann die Vorherbestimmung deshalb nicht geändert werden. Das veranschaulicht er mit einer Parabel: In einer Stadt war ein rechtschaffener Mann, dem alle Leute der Stadt ohne Zeugen das Ihrige aufzubewahren gaben. Einer jedoch zog immer Zeugen hinzu; einmal vergaß er es, da meinte die Frau des rechtschaffenen Mannes, sie könnten nun jenen Argwöhnischen bestrafen, indem sie das ohne Zeugen in Verwahrung Gegebene ableugneten. Wie, sagte der Mann, sollten wir, weil 302

[1]) S. Pesachim 49 a. Vgl. Goldfahn in Rahmers jüdischen Literaturblatt 1891 (20), S. 124.

[2]) Ab. zara 55 a, danach die Aenderung im Midr. von den 10 Geboten, B. Hamm. I, 71. — Der christliche Apologet Athenagoras (2. Jhdt.) widerlegt das Argument des Heidenthums aus den erwähnten Heilungen durch die Auskunft, daß dieselben Werk der Dämonen seien. S. Renan, Marc-Aurèle, p. 382.

[3]) דאזלי בי מתברי ואתו כי מצמרי. Im Midr. der 10 Gebote dafür: שהולכים לע"ז פלונית היגר ונתרפא סומא ונתפקח חרש ונתפתח. Gemeint ist der Glaube an die Heilung durch Incubation, indem man im Tempel des Asklepios oder des Serapis schlief und im Traum das Heilmittel für das zu beseitigende Leiden offenbart erhielt (s. Sueton. Vesp. 7, Tac. Hist. IV, 81, Dio Cassius 66, 8). Daß es sich um die Heilung durch ein bestimmtes Heilmittel handelt, zeigt auch die Erwähnung von סם פלוני in Akiba's Antwort. Büchler macht mich noch aufmerksam auf Chrysostomos' Homilie c. Judaeos 1 (über den Tempel der Matrone in Daphne); ferner auf den Jahresbericht des Ludwig-Georg-Gymnasiums in Darmstadt vom J. 1899, sowie auf die Zeitschrift für wiss. Theologie, Jahrg. 1901, S. 74.

jener Thor unangemessen gehandelt, unsere eigene Rechtschaffenheit schädigen?[1]).

Apologetisch ist der Ausspruch Akiba's, in dem er die Göttlichkeit der Thora beweist. Zum Abschnitte von den verbotenen Thieren (Deut. 14, 7) bemerkt er: War denn Moses ein Jäger und Schütze (daß er die Thiere und ihre Beschaffenheit kannte)? Dies diene als Widerlegung gegen die, welche sagen, daß es keine geoffenbarte Lehre giebt[2])!

---

[1]) Der Ausdruck שוטה wird im Midr. der 10 Geb. von Akiba auch auf den Fragesteller selbst angewendet, aber ohne Berechtigung. — Hierher gehört ein Wort Akiba's in einer Diskussion mit Jose, dem Galiläer Dieser hatte in Bezug auf Deut. 13, 2 ff. den Satz aufgestellt, daß ein zum Götzendienst auffordernder Prophet auch dann kein Gehör finden dürfe, wenn er Sonne, Mond und Gestirne in ihrer Bahn innehalten läßt (אות Deut. 13, 2 wird als Wunderzeichen am Himmel erklärt). Darauf rief Akiba aus: Bewahre, daß Gott solche Wunder durch Götzendiener geschehen ließe; es ist vielmehr von falschen Propheten die Rede, die Anfangs wahre Propheten waren, wie Chananja, der Sohn Azzur's (Jer. 28, 1). Sifrê zu Deut. § 84, wenig anders b. Sanh. 90 a. — Eine auf Ez. 33, 24 basirte Verspottung der Vielgötterei s. unten, Abschn. 4.

[2]) Sifrê zu Deut. § 102. In Chullin 60 b wird dieser Satz, ohne Akiba als Autor, im Zusammenhange mit dem auch in Sifrê a. a. O. (s. Friedmann's Bemerkung das. und Beth Talmud I, 239) dabei stehenden Satze Eliezers über השטועה, ebenfalls ohne E.'s Namen, tradirt, und zwar von einem Amora als Baraitha (wenn auch die Baraitha nicht als solche bezeichnet ist), in Gegenwart von Chisda. Dieser läßt die für Jäger und Schütze gebrauchten Fremdwörter κυνηγός und βαλιστάριος, durch Tachlifa b. Abina in dessen „Agada" aufzeichnen und erklären (s. Agada der bab. Amoräer, S. 63). — Hier sei noch erwähnt, was Akiba, Tos. Joma 3(2), 2, in Beantwortung einer halachischen Frage sagt: אל תתנו מקום למינין לדרות אחריכם. S. dazu Beth Talmud I, 270 f. Ferner sei ein in Exod. r. c. 29 anscheinend gut bezeugtes Gespräch zwischen Akiba und einem sonst unbekannten בלצא erwähnt, über das Erdbeben. Dieses sei — wie Akiba auf Grund von Joel 4, 16 sagt — eine Folge von Gottes Unwillen ob der Zerstörung seines Heiligthumes und der Sicherheit der Heidentempel. Aber auch im Erdbeben ist „der Herr Schutz seines Volkes". Vgl. dazu Nehorai j. Berach. 13 c (II, 381) und Ketina in b. Berach. 59 a. Der Name בלצא erinnert an בצלה, Pesikta 145 b; doch ist das corrumpirt aus בצלאל. Ueber diesen Agadisten des 4. Jahrhunderts s. Die Ag. d. pal. Am. III, 666 f.

3. Das Studium des Gesetzes.

In jener berühmten Berathung zu Lydda, die zur Zeit 303
der hadrianischen Verfolgungen stattfand [1]), wurde auch die Frage erörtert, was größer und wichtiger sei, die Uebung guter Thaten oder das Studium der Gotteslehre. Gegenüber Tarphon, der jenen den Vorzug gab, sprach Akiba, der in der Lehre das eigentliche Lebenselement Israels sah [2]), die Ansicht aus, daß das Studium wichtiger sei; zum Beschlusse wurde erhoben, daß das Studium wichtiger sei, weil es auch zum Ueben guter Handlungen bringe [3]).

Ein Kernspruch Akiba's, in dem er gleichmäßigen und unablässigen Fleiß im Studium empfiehlt, lautet: Nur ein Lied, das täglich wiederholt wird, ist ein Lied [4]). Die Regeln für gewissenhaften und erfolgreichen Unterricht entnahm Akiba dem Beispiele Moses' [5]). Der Lehrer muß den Lehrstoff so lange wieder-

---

[1]) S. Grätz, IV², 463 f.

[2]) S. oben S. 281 f.

[3]) Kidd. 40 b, ebenso Schir r. zu 2, 14. In Sifrê zu Deut. 11, 13, § 41, fehlen die Ansichten Akiba's und Tarphon's; nur der Beschluß ist mitgetheilt: נענו כולם וגמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה. Im jer. Talmud, Pes. 30 b und Chag. 76 c. steht ebenfalls nur der Beschluß, so ausgedrückt: התלמוד קודם למעשה. In Baba Kamma 17 a ist der Satz so citirt: גדול למוד התורה שהלמוד מביא לידי מעשה.

[4]) זמר בכל יום זמר Sanh. 99 a b, nach der Lesart des Aruch s. v. זמר (vgl. Dikd. Sofrim). Damit stimmt die andere Version des Spruches überein, die in der Tosefta erhalten ist, Ahiloth 16, 8 und Para 4(3), 7: זמר בתדירא זמר. Zu בתדירא, wofür die Tos. בי תדירא, auch בית דירה hat, s. Targum zu Hab. 1, 17. Vgl. Levy I, 543 b. — Für Akiba's Fleiß im Lehren ist bezeichnend die Notiz im Pesachim 109 a (vgl. Tos. Joma 5(4), 1), daß Akiba, mit Ausnahme der Rüsttage zum Pesach und zum Versöhnungstage, nie seinen Vortrag mit den Worten unterbrach: Es ist Zeit, das Lehrhaus zu verlassen (הגיע עת לעמוד מבית המדרש, s. Dikd. Sofrim). Vgl. auch die Erzählung von der Krankheit seines Sohnes, Semach. c. 8.

[5]) Erubin 54 b, mit wenigen Abweichungen, besonders im Ausdrucke, Mechiltha zu Exod. 21, 1. Die drei Stufen des Erlernens, in der Mechiltha: שונין, למדין, ידעין (s. Friedmann z. St.) werden in der Baraitha so bezeichnet: הראות פנים, סדורה בפיהם, למד.

304 holen, bis ihn der Schüler erlernt hat (nach Deut. 31, 19 „lehre es die Kinder Israels"), ja so lange, bis er dem Munde des Schülers geläufig ist, von diesem selbst vorgetragen werden kann (ib. „lege es in ihren Mund"); aber der Lehrer habe auch die Pflicht, die Gründe des Lehrsatzes deutlich vorzulegen (nach Exod. 21, 1 „die du ihnen vorlegen sollst") [1].

Im Bilde von dem Brunnen und der Cisterne, Prov. 5, 15 f., sieht Akiba den Fortschritt des Studiums von der bloßen Receptivität zur Productivität gekennzeichnet. Der Lernende gleicht zu Anfang der Cisterne, die keinen Tropfen Wassers mehr geben kann, als man in sie hineingegeben; ist er aber so weit, daß er selbst lehren kann, gleicht er dem Brunnen, der nach allen Seiten lebendiges Wasser fließen läßt, er nährt die Schüler und die Schüler seiner Schüler [2]. — Während Ismael die Worte in Koh. 11, 6 auf das Lernen bezog [3], sah Akiba darin die Aufforderung, stets zu lehren, im Alter Schüler zu haben, wie man deren in jüngeren Jahren gehabt hat [4].

---

[1]) Nach der Mech. paraphrasirt Akiba תשים לפניהם mit ערכה לפניהם כשלחן ערוך, mit Hinweis auf Deut. 4, 35. Nach dem Ausdrucke der Baraitha hingegen, הראות פנים (s. Raschi darüber), hätte Akiba in Exod. 21, 1 das Wort לפניהם so aufgefaßt: „nach ihren Gründen". — Interessant ist, wie Akiba ein Kind hinsichtlich seines Gottesbewußtseins auf die Probe stellt, Tos. Nidda 5, 16.

[2]) Sifrê zu Deut. 11, 22, § 18.

[3]) S. oben S. 255.

[4]) Gen. r. c. 61 zu Anf., Tanch. B. חיי 8, Koh. r. z. St., vgl. Jebam. 62 b. Daran knüpft die Ueberlieferung die Sage von den früheren Schülern Akiba's, die umkamen, weil sie gegenseitig mißgünstig gewesen, oder — nach dem Talmud — weil sie sich nicht gegenseitig Ehre erwiesen, während die späteren Schüler Akiba's die Lehre fortpflanzten. — In der zweiten Version der Ab. d. R. N. c. 4 (S. 15) folgt nach der vorstehenden Deutung des Koheleth-Verses durch Akiba noch ein anderer (הוא היה אומר): „Wenn du am Morgen einen Armen einen Pfennig gegeben hast und es kömmt ein zweiter Armer am Abend, so sprich nicht: ich habe schon dem Ersten gegeben, sondern gieb auch dem Andern." Ebenso Midrasch Mischle zu 28, 27.

Wenn im Hiob 28, 17 die Weisheit mit Glas- und Goldgefäßen verglichen wird, so fand Akiba darin die Andeutung, daß sowie jene Gefäße, wenn sie gebrochen sind, wiederhergestellt 305
werden können, auch der Weisenjünger, der sein Wissen verloren hat, es wieder erlangen könne [1]).

Wer sich wegen seiner Kenntnisse überhebt — so lehrte Akiba mit Deutung von Prov. 30, 32, — gleicht dem Aase, das am Wege liegt: wer vorübergeht, legt die Hand an die Nase und geht von dannen [2]). Akiba's Bescheidenheit zeigt sich in der Rede, die er am Grabe seines Sohnes hielt [3]). Sie lautet: Brüder,

---

[1]) Koh. r. zu 7, 8 und Ruth r. zu 3, 13 (c. 6): מה כלי זהב וזכוכית אם נשברו יש להם תקנה אף ת״ח שאיבד משנתו יכול הוא לחזור עליה. In b. Chag. 15 a lautet der Nachsatz אף על פי שסרח יש לו תקנה . . .; in j. Chag. 77 b ist irrthümlich Akiba's Deutung mit der Meir's zu einer verschmolzen. Es ist dies nämlich eine der drei Deutungen, die Elischa b. Abuja seinem Schüler Meir, nachdem er dessen Deutung erfragt, im Namen Akiba's mittheilt. Nach jer. Chag. wäre Akiba's Satz: . . . ומה אם נשתברו יכול הוא לחזור ולעשותן כלים כמו שהיו אף ת״ח ששכח תלמודו יכול הוא לחזור וללמדו כתחלה. Nach Aboth di R. N. c. 24 hat Elischa b. Abuja selbst die Deutung, welche die anderen Quellen Meir zuschreiben, und dazu eine Modificirung der Deutung Akiba's: מה כלי זהב לאחר שנשבר יש לו תקנה וכל כלי זכוכית אין להם תקנה כשנשתברו אלא אם כן חזרו לברייתן (vgl. Sabb. 15 a vom Glase: תחלת ברייתו מן החול). Die Wiederherstellbarkeit zerbrochener Glasgefäße hat Jose b. Chalafta als Argument für die Auferstehung (II, 189). S. auch unten Abschn. 6 Ende.

[2]) Ab. di R. N. c. 11. נבלת ist als Denominativum von נבלה genommen. In Gen. r. c. 81 ist der Satz verändert und im Ausdrucke abgeschwächt: מי גרם לך להתנבל בדברי תורה על ידי שנשאת עצמך בהן. In Berach. 63 b hat Samuel b. Nachman den Satz Akiba's, doch ohne diesen zu nennen, fast ganz so wie in Gen. r. a. a. O.

[3]) Semachoth c. 8, vgl. Moed Katon 21 b. Die Ueberlieferung der erstgenannten Quelle ist die richtigere und vollständigere, sie hat auch den Namen des betrauerten Sohnes: Simon. In der Erz. von der Hochzeit des Sohnes Akiba's nennt ebenfalls die palästinensische Quelle, jer. Berach. 10 d, den Namen desselben, Simon, während b. Sabb. 67 b und Tos. Sabb. 7(8), 9 ihn nicht haben. — In b. Moed Katon sterben „Söhne" Akiba's, was aber auf Mißverständniß eines Passus der Rede zu beruhen scheint. Akiba sagt nämlich: „selbst wenn ich zwei verlobte Söhne begrübe, würden mir die

306 Haus Israels, höret [1]). Nicht weil ich ein Gelehrter bin [seid ihr so zahlreich erschienen], giebt es doch hier Gelehrtere als ich, nicht weil ich reich bin, es giebt Reichere als ich; die Leute des „Südens" [2]) kennen den Rabbi Akiba, warum sollten ihn die Leute von Galiläa kennen, die Männer kennen ihn, woher sollten ihn die Frauen und Kinder kennen [3])? Jedoch ich weiß, daß euer Lohn ein großer sein wird, weil ihr nur erschienen seid, um die Thora zu ehren und die religiöse Pflicht zu erfüllen [4]). Ich bin getröstet, auch wenn ich sieben Söhne begraben hätte [5]). Gehet nach Hause in Frieden [6])! — Nicht ganz authentisch, aber jedenfalls Akiba's Bescheidenheit abspiegelnd, ist der hyperbolische Ausspruch Akiba's, mit dem er sein Wissen dem seiner Lehrer Eliezer und Josua gegenüber herabdrückt [7]): „Ich bin nicht im Stande, das Maß meines Wissens so zu beschreiben, wie es meine Lehrer gethan! Vielmehr haben diese wesentlich einen Theil des Wissens sich angeeignet; ich aber habe nur soviel davon genommen, wie wenn jemand an einem Citrus riecht, wobei der Riechende einen Genuß hat, aber die Frucht um nichts vermindert wird, und wie wer aus strömender Wasserleitung schöpft oder an einem Lichte

---

Ehrenbezeugungen bei ihrer Bestattung zum Troste gereichen" oder — nach Semachoth — „selbst wenn ich sieben Söhne begrübe, wäre ich getröstet".

[1]) In Semach. fehlt בית vor ישראל, ebenso שמעו.

[2]) דרום (opp. גליל) ist hier im weiteren Sinne gebraucht (vgl. II 505, 3).

[3]) Für dies Alles hat die Bar. des Talmud bloß: ואם בשביל עקיבא באתם הרי כמה עקיבא בשוק, und zwar an anderer Stelle.

[4]) Dafür in der Bar.: (Ps. 37, 31) אלא כך אמרתם תורת אלהיו בלבו וכל שכן ששכרכם כפול.

[5]) Für מנוחם אני שאלו היו לי שבעה בנים קברתים muß es ursprünglich gelautet haben: מנוחם א׳ אלו שבעה בנים קברתי; das zeigt der entsprechende Passus der anderen Version: אפילו שנים בנים התנים מנוחם הוא בשביל כבוד שעשיתם. Der letzte Passus der Version in Semach. (ולא שאדם רוצה לקבור את בניו אלא יודע אני שהוא בן העולם הבא שיזכה את הרבים) ist späterer Zusatz nach Aenderung des vorhergehenden Passus, um die in diesem liegende Härte zu mildern.

[6]) לכו לביתיכם לשלום. Dieser Schluß fehlt in Semachoth.

[7]) Schir r. 1, 3, an der oben, S. 24, Anm. 4 besprochenen Stelle.

ein anderes anzündet!" — Dieselbe Quelle erzählt aus der Zeit, 307
als noch Akiba zu Füßen Eliezers saß, er habe sich einmal verspätet und sich gescheut, während des Vortrages in's Lehrhaus einzudringen; doch als man bei einer schwierigen Frage seiner bedurfte, machten ihm die Zuhörer Platz, damit er zum Steinsitz hingelangen könne, auf dem der Meister saß [1]).

Auch nachdem er die höchste Stufe unter den Gelehrten seiner Zeit erklommen, pflegte er sich jener Zeit zu erinnern, in der er noch zu der verachteten Classe des „Landvolkes", der Unwissenden und Rohen gehörte; dabei gedachte er mit Entsetzen des Hasses, der ihn damals gegen die „Weisenjünger" erfüllte [2]: „Als ich noch ein Am-Haarez war, sagte ich: „Gebt mir einen Weisenjünger, daß ich ihn beiße wie ein Esel!" — Gerne verweilte auch Akiba bei der Erinnerung an die Verdienste seiner opferwilligen Gattin um die Ermöglichung seiner Studien, und als echt darf wol der rühmende Ausspruch gelten, mit dem er sie bei seinen Schülern ehrt: „Was — an Wissen — mein und was euer ist, ist ihr zu danken [3])!" — Wie er arme Schriftgelehrte unterstützte, darüber hat sich eine schöne Anekdote erhalten: er wendete die Worte von Psalm 112, 9 dabei an [4]). Noch sei ein aramäischer Trinkspruch erwähnt, den Akiba bei der Hochzeit seines 308

---

[1]) Schir r. ib.

[2]) Pesachim 49 b. כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. S. dazu Lazarus, Die Ethik des Judenthums S. 375.

[3]) Kethub. 63 a, Nedarim 50 a: ישלי וישלכם שלה היא. Er habe dies gesagt, als die Schüler die ungekannte Frau des als berühmter Lehrer nach langer Abwesenheit Zurückkehrenden von ihm wegdrängen wollten. Nach Aboth di Nathan c. 6, und das ist wohl die ursprüngliche Gelegenheit dieses Ausspruches, habe Akiba seinen Schülern, als sie ihn ob der ungewöhnlichen Zierraten, die er seiner Frau gab (darunter עיר של זהב, s. oben S. 284, Anm. 1), zur Rede stellten, geantwortet: הרבה צער נצטערה עמי בתורה. Als Ruhm der eigenen Frau kann auch der Ausspruch Akiba's gelten (Sabb. 22 b), wonach reich derjenige ist, der eine durch schöne Handlungen ausgezeichnete Frau hat, כל שיש לו אשה נאה במעשים.

[4]) Lev. r. c. 34 Ende, Pesikta rabb. c. 25, gegen Anf.

Sohnes bei jedem frischen Weinkruge auf die Gelehrten und ihre Schüler ausbrachte [1]).

4. Exegetische Normen. Exegetisches. Worterklärungen. Das Hohelied.

Von seinem Lehrer Nachum aus Gimzô hatte Akiba jene durch ihn zu voller Entfaltung gebrachte exegetische Richtung angenommen, die den h. Text besonders nach der Methode des „Einbeziehens und Ausschließens" auslegte, namentlich mit Anwendung gewisser Partikeln, und so den Wortlaut der schriftlichen Lehre in viel durchgreifenderem Maße zur Grundlage der mündlichen machte, als dies nach den Auslegungsregeln Hillels und Ismaels möglich war [2]). Es werden auch einige formulirte exegetische Normen unter Akiba's Namen citirt, doch keineswegs so zahlreich, wie die unter Ismaels Namen erhaltenen. Seine Richtung, welche davon ausging, auch die scheinbar unbedeutendste Eigenthümlichkeit des Textes, jedes Wort und jeden Buchstaben zu deuten und zur Deduction zu benützen, bedurfte eben nicht vieler besonderer Regeln.

Die letzte der „13 Regeln" Ismaels, von welcher es zweifelhaft ist, ob sie schon unter den 7 Regeln Hillels erwähnt wird [3]), die Regel von der Lösung des Widerstreites zweier

---

[1]) Tosefta Sabb. 7(8), 9 חמרה לחיי רבננא ולחיי תלמידיהון; b. Sabb. 67b (vgl. Dikd. Sofr.) חמרא וחיי לפום רבנן חמרא וחיי לפום תלמידיהון; j. Berach. 10 d. חמרא טבא לחיי רבנן ותלמידיהן. — S. auch oben S. 298, Anm. 3.

[2]) S. oben S. 57. In der Erzählung über Akiba's Anfänge in Ab. di R. N. c. 6 wird die Richtung Akiba's, jedes Wort und jeden Buchstaben zu deuten, schon in die ersten Anfänge seiner Studien verlegt. Es heißt da: Wenn er von den Vorträgen Elizers und Josua's kam, הלך ויושב לו בינו לבין עצמו אמר אלף זו למה נכתבה בית זו למה נכתבה דבר זה למה נאמר.

[3]) Frankel 19 und Grätz IV, 419 nehmen nach der Version der Tosefta Synh. c. 7 Ende und der Ab. di R. N. c. 37 als eine der sieben Regeln Hillels an: בנין אב משני כתובים. Aber an der dritten Quelle

Bibelstellen durch eine dritte, wird von Akiba mit anderen Worten 309
und vielleicht auch in etwas anderem Sinne angewendet, als von Ismael [1]).

Von besonderer Wichtigkeit ist Akiba's Grundsatz: Von zwei neben einander stehenden Abschnitten der heiligen Schrift kann der eine zur Erklärung des anderen bestimmt werden [2]). Auf ein häufig wiederkehrendes Wort bezieht sich die Norm: Ueberall wo das Wort לאמר „zu sagen" vorkömmt, muß man es deuten, 310
d. h. eine eine versteckte Anspielung auf etwas nicht im Wortlaut

---

(Sifrâ Einleitung) für diese Regeln bildet בנין אב (nach der Lesart des Commentators R. Abr. b. David) nur eine Regel, während das darauf folgende שני כתובים nach dem genannten Commentator identisch wäre mit der 13. Regel Ismaels.

[1]) Mechiltha zu 12, 5 (4 b ed. Friedm.): כדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה וסותרין זה על ידי זה [עד ש] יתקיימו במקומן . . . יבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם. Die eingeklammerten drei Buchstaben עד ש sind vor יבוא zu setzen. Akiba entscheidet nach dieser Regel den Widerstreit zwischen Exod. 12, 5 und Deut. 16, 2, durch den Hinweis auf Exod. 12, 21, wo ersichtlich ist, daß nur Kleinvieh zum Pesachopfer genommen werden darf. Ebenso, doch ohne die Regel zu citiren, entscheidet Akiba zwischen Lev. 10, 1 und 16, 1 (vgl. oben S. 231, Anm. 4) vermittelst Num. 3, 4 dahin, daß die Söhne Aharons deshalb starben, weil sie fremdes Feuer in's Heiligthum gebracht hatten (Sifrâ zu Lev. 16, 1, 79 c., wo die Lesart des Jalkut הוי על הקרבה מתו offenbar die richtige ist, und nicht wie Weiß will, Emendation). In beiden Beispielen ist der dritte Vers nicht — wie bei Ismael — zur Lösung des Widerspruches durch die Vereinigung beider Gegensätze auf die durch denselben angedeutete Weise verwendet, sondern dazu, um von den beiden widerstreitenden Bibelstellen der einen das Uebergewicht zu vindiciren.

[2]) Sifrê zu Numeri 25, 2, § 131 Anfang: כל פרשה שהיא סמוכה לחברתה למידה הימנה. Wie dieser Grundsatz im Sifrê für Num. 25, 2 angewendet wird, ist daselbst nicht angegeben, muß aber, wie Friedmann daselbst erklärt, aus Sanh. 106 a erschlossen werden. Es ist zweifelhaft, ob diese Anwendung, sowie die anderen dort gebrachten, durchaus agadischen Beispiele der Anwendung dieses Grundsatzes ebenfalls von Akiba herrühren, oder ob der Verfasser des Sifrê bloß Akiba's Grundsatz anführt, um ihn anzuwenden. Uebrigens betont Weiß, II, 114 oben, mit Unrecht, daß Akiba zuerst diese Norm von den benachbarten Abschnitten (סמוכות) angewendet habe, da sie auch von El. b. Azarja in ausgedehntem Maße, sowol halachisch als agadisch angewendet wurde, s. oben S. 227 f.

liegendes darin suchen [1]). Ein Beispiel hiefür hat sich in einer agadischen Erklärung Akiba's zu Exod. 12, 1 erhalten. In diesem Verse werde mit dem genannten Worte Folgendes angedeutet: Moses solle den Israeliten sagen, daß Gott nur um ihretwillen mit ihm rede, wie denn die 38 Jahre hindurch, während welcher Gott über Israel zürnte, Moses keiner göttlichen Offenbarung gewürdigt wurde, nach Deut. 2, 16 f. [2]). — Eine mehr den Inhalt betreffende Norm ist die in der Discussion mit Jose, dem Galiläer über Deut. 12, 2 angewendete: Ueberall, wo in der heiligen Schrift die Ausdrücke „hoher Berg, Hügel, grüner Baum" vorkommen, wisse, daß es sich um Götzendienst handelt [3]).

Für die Ansicht Akiba's von der Gleichwerthigkeit aller Einzelheiten der pentateuchischen Gesetze ist der Ausspruch hervorzuheben, mit dem er einer oben erwähnten Meinung Ismaels [4]) entgegentritt, daß nämlich am Sinai sowol die allgemeinen Gesetze als die speciellen Gebote der Thora gegeben wurden; beide wurden in dem Stiftzelt wiederholt und zum
311 dritten Male in den Ebenen Moabs, vor Moses' Tode, verkündet [5]).

Von den unter Akiba's Namen erhaltenen — nichthalachischen — exegetischen Einzelheiten sind die Traditionen, in

---

[1]) Sifrê zu Num. 5, 5, § 2: כל מקום שנאמר בו לאמר צריך לדרוש Vgl. auch oben S. 230, A. 2. Das לאמר in Exod. 20, 1 bildet einen Gegenstand der Controverse zwischen Ismael und Akiba, s. Mech. z. St. Das לאמר in Exod. 15, 1 bildet die Grundlage einer Deutung A.'s in M. Sota 5, 5, vgl. Mechiltha z. St. und die Bar. in J. Sota 20 c., b. Sota 30 b. Ueber das לאמר in Exod. 12, 1 s. unten Abschn. 5, gegen Anfang. — S. noch Hoffmann, Zur Einleitung, S. 8.

[2]) Mechiltha zu Anf., vgl. Sifrâ zu Lev. 1, 1, (4 b.).

[3]) Sifrê z. St. § 60, M. Ab. zara 7, 5: כל מקום שאתה מוצא הר גבוה וגבעה ועץ רענן דע שיש שם עבודה זרה. Jose hatte nämlich aus diesem Verse geschlossen, daß, wenn Hügel, Berge und Bäume selbst den Gegenstand götzendienerischer Anbetung bilden, das Gebot der Vernichtung der Götzen auf sie keine Anwendung hat.

[4]) S. oben S. 255, Anm. 1.

[5]) Sota 37 b und Parall. Vgl. II, 92, 3.

denen seine Erklärung der Ismael's gegenübersteht, schon behandelt worden [1]). An dieser Stelle mögen zunächst seine exegetischen Controversen mit Jose, dem Galiläer erwähnt werden [2]). Zu Gen. 22, 1 wird überliefert [3]): Akiba erklärte das Wort נסה in seinem einfachen Sinne [4]); Gott „prüfte" Abraham wirklich, anstatt ihm einfach zu befehlen, damit die Welt nicht sage, Gott hätte ihn verwirrt und in die Enge getrieben, so daß er nicht wußte, was er thue. Jose leitet das genannte Zeitwort von נס, Flagge, ab; Gott erhöhte, durch seinen Befehl, Abraham wie die Flagge eines Schiffes. — Das in Exod. 24, 16 Erzählte bezieht sich nach A. auf die Tage vor der Offenbarung: Gottes Herrlichkeit lagerte auf dem Berge vom Beginne des dritten Monates an, und bedeckte den Berg sechs Tage lang, bis am siebenten Gott den Moses rief. Nach Jose hingegen bezieht sich das Suffix 312
in ויכסהו auf Moses, den das Gewölk — nach Empfang der 10 Gebote — sechs Tage lang bedeckte, um ihn zu weihen, damit er die Thora für Israel in Heiligkeit empfange [5]). — In Deut. 20, 8 erklärt A. die Worte „wer fürchtet und zaghaften Herzens ist" wörtlich auf denjenigen, der in den Kampfesreihen

[1]) S. oben S. 243—247. Es sind Erklärungen zu Gen. 21, 9; Exod. 12, 2, 22, 37, 38; 20, 11, 18 und 23; 22, 27; Lev. 10, 2; Num. 5, 28; 9, 6; Deut. 12, 28; 18, 10; Ps. 78, 25; 104, 12. Siehe auch die auf Ismaels Befragen gegebenen Erklärungen der Partikel את in Gen. 1, 1; 4, 1; 21, 20, ob. S. 57 f.; ferner S. 239, unter e).

[2]) In der Regel geht die Ansicht Jose Gal.'s der Akiba's voran. Eine der Controversen ist schon oben S. 295, Anm. 1 mitgetheilt. Auch der oben S. 302, Anm. 1 mitgetheilten Erklärung Akiba's zu Lev. 16, 1 geht (Sifrâ z. St.) die Erklärung Jose Gal.'s voran, daß die Söhne Aharons nur wegen unbefugten Eintretens in's Heiligthum starben. Aus dem S. 116, Anm. 4 Erwähnten ist ersichtlich, daß eine Quelle in der Controverse über II Sam. 7, 23 als Gegner Akiba's Jose Gal. nennt.

[3]) Gen. r. c. 55.

[4]) בודאי. S. über dieses Wort oben S. 127, A. 4, S. 200, A. 3. S. 244, A. 8 und unten S. 305, Anm. 1.

[5]) Joma 4 a b; Aboth di R. N. c. 1 Anf.

nicht zu bestehen vermag und kein gezücktes Schwert sehen kann [1]). Josè versteht darunter einen Solchen, der Ursache hat, wegen Sünden, die er begangen, zu zagen [2]). — Deut. 33, 23. Nach Josè bedeutet ים ודרום den Tiberiassee und dessen Südufer, nach Ak. den Meromsee und den Tiberiassee [3]). — Das Wort בצלצה in I Sam. 10, 2 erklären beide nicht als Ortsangabe, sondern nach der Notarikon-Methode [4]) als Zusammensetzung aus צל und צה [5]). Nach Akiba bedeutet dieselbe den „klaren Schutz" des Ahnen (Jakob), dem die Verheißung wurde, daß Könige von ihm stammen werden (Gen. 35, 11) [6]); nach Josè ist sie ein Ausdruck für den Schatten, der vor der Tageshitze schützt. — Ebenfalls
313 auf der gemeinsamen Notarikon-Deutung eines sonst nicht vorkommenden Wortes beruht die Controverse zu Ps. 68, 17 [7]). Nach beiden ist תרצדון aus רוץ, eilen und דון, rechten zusammengesetzt: „Warum eilet ihr herbei um zu rechten?" Doch sind nach Akiba die Stämme angesprochen, die das Heiligthum in ihrer Mitte zu haben beanspruchten, und der von Gott zu seinem Sitze erkorene Berg ist der Morija; nach Josè sind die Berge Tabor

---

[1]) M. Sota 8, 5 חירא ורך הלבב כמשמעו שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה. Tos. Sota 7, 22 bloß חירא ודאי; Sifrê z. St. § 197: חירא ורך הלבב כמשמעו.

[2]) M.: זהו המתירא מן העברות שבידו. Tos. verweist auf Ps. 49, 5. In Sifrê steht diese Ansicht (שיש עברה בידו בסתר) anonym vor der Akiba's, während auf Akiba's Erkl. eine dritte unter dem Namen Josè Gal.'s folgt: זהו בן מ' שנה. S. hierüber die Bemerkung Friedmann's.

[3]) Jer. Baba Bathra 15a. Vgl. Sifrê z. St., § 355.

[4]) Nach dieser Methode erklärt Akiba zu halachischem Zwecke, in einer Discussion mit Ismael, das Wort יקימנו, Num. 30, 14, s. Nedar. 87b.

[5]) Jalkut zu Sam. § 109 ר"י הגלילי אומר צה צל יום ר"ע אומר צה צל של זקן ומלכים מחלציך יצאו. Im Midr. Samuel c. 14, der Quelle des Jalkut, ist die Stelle corrumpirt; vgl. ed. Buber, S. 89.

[6]) Vielleicht betont Akiba auch die Buchstabenähnlichkeit zwischen חלציך und בצלצה, ebenso wie er in der folgenden Deutung גבנונים mit גנבים erklärt.

[7]) Gen. r. c. 99 Anf.; sehr abgekürzt und ohne Namen sind beide Deutungen in der Mechiltha zu Exod. 19, 18.

und Karmel angesprochen [1]), die dem Sinai den Vorzug bestritten, Stätte der Offenbarung zu werden [2]).

Eine Gruppe von vier Schrifterklärungen Akiba's wird durch seinen Schüler Simon b. Jochai tradirt, mit der Bemerkung, daß er seine eigenen abweichenden Erklärungen für richtiger halten müsse, als die seines Lehrers [3]). 1. Die zu Gen. 21, 9 ist zugleich eine von jenen, für welche eine Gegen- 314
ansicht Ismaels tradirt wird [4]). 2. In Num. 11, 22 erklärt Akiba das Wort ומצא mit „genügte es" [5]). 3. Zu Ezech. 33, 24 umschreibt er das den Israeliten in den Mund gelegte Raisonnement folgendermaßen: Wenn Abraham, der nur einen Gott anbetete, das Land besaß, um wie viel eher müssen wir, die wir

---

[1]) Auf Grund von Jer. 46, 18 dichtet Jose, daß der Tabor aus Beth Elim (בית אלים, Var. בית אלהים), der Karmel aus Apamea (אפמיא) kam. In Mech. zu 20, 1 ist diese Dichtung anonym und in anderem Zusammenhange mitgetheilt; in Megilla 29 a wird sie von Eleazar Hakkappar benützt. Ebendaselbst hat Bar Kappara dieselbe Deutung zu Ps. 68, 17, wie Jose Gal. in Gen. r., jedoch löst er תרצון דין in תרצו דין auf. Im Schocher tôb zu Ps. 69, herausgegeben von Jellinek, im Beth Hamm. V, 72, ist dieselbe Deutung zu Ps. 68, 17 zu lesen, mit Elementen aus Mech. und der angef. Talmudstelle (z. B. תרצו לדון); als Autor ist Nathan genannt, wahrscheinlich weil in der Mech. unmittelbar vorher ein Ausspruch dieses Tannaiten steht.

[2]) גבנונים erklärt Jose nach גבן, Lev. 21, 20 und findet darin den Makel der beiden Berge angedeutet, daß auf ihrem Gipfel Götzentempel standen; nach Akiba, der das Wort durch Inversion aus גנב ableitet, ist darin den Stämmen — außer Benjamin — vorgeworfen, daß sie am Verkaufe Josef's betheiligt waren (vgl. Deut. 24, 7).

[3]) Sifrê zu Deut. § 31: ד' דברים היה ר' עקיבא דורשם ואין אני ד' כמותו ודברי נראים מדבריו. Wenig anders in Tos. Sôta 6, 6. Nr. 2 ist besonders auch in Sifrê zu Num. § 95 aufgenommen. Nr. 4 findet sich in der Einleitung für die ganze Gruppe (ארבעה דברים היה ר"ע דורש ואין אני דורש כמותו) in R. H. 18 b, während die Parallelstelle im jer. Talmud, 68 c, eine besondere Einleitung hat.

[4]) S. oben S. 243.

[5]) Sifrê zu Num. ספיקין הן להן; Tosefta וכי מספק להן; in Sifrê zu Deut. fehlt Akiba's Erkl.

viele Götter anbeten, das Land besitzen [1])! 4. Die in Zach. 8, 19 gemeinten Fasttage sind: der 17. Tammus [2]), der 9. Ab, der 3. Tischri [3]) und der 10. Tebeth [4]).

Hier folgen noch einige, nicht unter die übrigen Rubriken aufgenommene Einzelerklärungen. In den Worten „was im Wasser unterhalb der Erde ist", Exod. 20, 4, findet Akiba die Warnung vor der Anbetung der Spiegelgestalten, die im Wasser gesehen werden [5]). — In Lev. 5, 21 sieht er die Andeutung, daß, wer einen ohne Zeugen zur Verwahrung erhaltenen Gegenstand ableugnet, damit Gott, den allgegenwärtigen Zeugen leugnet [6]). —
315 Zu Num. 5, 15 erklärt er gegenüber dem Ausspruche Tarphons, daß von allen in der heiligen Schrift erwähnten „Erinnerungen" bloß die an dieser Stelle vorkommende Unheil bedeute, auch hier bedeute das „Erinnerungsopfer" sowol Erinnerung an die Schuld, als an die Verdienste der verdächtigen Frau [7]). — Zu I Sam. 8, 3 qualificirt er die Habsucht der Söhne Samuels damit, daß sie zu viel Zehnten nahmen [8]). — In Num. 28, 6 bedeutet das Wort העשויה, daß die Opferdarbringung nie mehr unterbrochen wurde; die Frage in Amos 5, 25 sei demnach so zu verstehen,

---

[1]) והלא דברים קל וחומר ומה אברהם שלא עבד אלא אלוה אחר ירש את הארץ אנו שעובדין אלהות הרבה אינו דין שנירש את הארץ.

[2]) Als Ursache des Fastens wird angegeben: שבו הבקעה העיר; nur der jerus. Talmud. a. a. O. nimmt in Akiba's Satz auch die anderen traurigen Begebenheiten auf, welche nach der Mischna, Taan. 4, 7 sich an diesem Tage ereigneten.

[3]) Der Tag der Ermordung Gedalja's. Daran knüpft Akiba die Lehre: שקשה מיתתם של צדיקים לפני הקב״ה כחורבן בית המקדש.

[4]) Es ist der Tag, an dem die Belagerung Jerusalems begann, II Kön, 25, 1.

[5]) Mech. z. St. להביא את הבוביא. Es ist nicht nöthig mit Nachmani, im Comm. zu Exod. 20, 4, darunter Dämonen zu verstehen. Vgl. die Stellen, die Aruch s. v. בבואה citirt.

[6]) Sifrâ z. St. (24 d). Damit erklärt er den Satz ומעלה בעל. Kürzer drückt dasselbe Akiba's Schüler Chananja b. Chakhinai aus, Tos. Schebuoth 3, 6: אין אדם כיחש (Var. כופר) בעמיתו עד שכופר בעיקר.

[7]) Sifrê z. St., § 8; Tos. Sota 1, 10; j. Sota 18 d.

[8]) Sabb. 56 a, Tos. Sota 14, 6.

daß in der Wüste nicht die übrigen Israeliten, wol aber die Leviten, die sich vom Götzendienste rein gehalten, Opfer darbrachten [1]). — Die Betonung dessen, daß Gott „ein zweites Mal“ mit Jona sprach (Jona 3, 1), läßt schließen, daß eine dritte Offenbarung ihm nicht zu Theil wurde [2]). — In Hiob 42, 12 bedeutet das Wort מראשיתו: um der guten Thaten willen die „von seiner früheren Zeit an“ in seiner Hand waren. Aehnlich ist dasselbe Wort in Koh. 7, 8 zu verstehen: „Gut ist das Ende einer Sache, wenn sie von ihrem Beginne an gut war [3]).

Aus der halachischen Exegese Akiba's sei hier nur jene in der Mischna selbst [4]) als Gruppe überlieferte Reihe von sieben Deutungen erwähnt, in denen Akiba aus Schriftstellen nicht 316
gesetzlichen Inhaltes, Jes. 30, 22, Prov. 30, 19, Jes. 61, 11, Exod. 19, 15, Gen. 34, 25, Jes. 1, 18, Ps. 109, 18, Gesetzliches deducirt [5]). — Man kann denselben noch anreihen, wenn

---

[1]) Chagiga 6 b.

[2]) Jebam. 98 a, von einem Proselyten im Auslande gelegentlich dem Ben Jasjan mitgetheilt; er zeigte ihm auch noch das subsellium, auf welchem Akiba diese Deutung vorgetragen. Anonym benützt in Mech. Einl., 2 a. בן יאסיין ist ohne Zweifel Jose b. Jasjan, ein Tannait der nachhadrianischen Zeit; s. über ihn meinen Aufsatz über die Gelehrten von Caesarea, Monatsschrift, 1901, S. 300; ferner e b., 1902. S. 83.

[3]) Beide Deutungen theilt Elischa b. Abuja Meir mit, s. j. Chag. 77 b, Koh. r. zu 3, 13. Die dritte von El. b. Abuja mitgetheilte Deutung A.'s s. oben S. 298, Anm. 1. In b. Chag. 15 a ist, statt zu Koh. 7, 8, eine Deutung A.'s zu Koh. 7, 14 tradirt.

[4]) Sabb. 9, 1—4.

[5]) Die Deduction aus Gen. 34, 25 wird in der Mischna selbst, Sabb. 19, 3, sowie in der Baraitha Sabb. 134 b und Gen. r. c. 80 im Namen des El. b. Azarja berichtet. Die Bar. charakterisirt überdies diese Deduction mit den Worten: אע״פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר als bloße Anlehnung (s. Die älteste Terminologie, S. 51 ff.) ganz wie die Mischna die Ded. aus Ps. 109, 18 als solche kennzeichnet. Die Deutung von Jes. 30, 22 wird in Akibas Namen auch in Mischna Ab. zara 3, 6 und Tos. Zabim 4, 6 tradirt. Die aus Jes. 61, 11 deducirte Halacha findet sich anonym und ohne die biblische Begründung in M. Kilajim 3, 1. Die aus Jes. 1, 18 abgeleitete Satzung findet sich M. Joma 4, 2.

auch die Deduktion aus Schriftstellen gesetzlichen Inhaltes geschieht, die Begründung des Verbotes, etwas ohne Segensspruch zu essen, aus Lev. 19, 24 (הלולים [1]), sowie die Herleitung der Satzung, daß der Gerichtshof, der ein Todesurtheil gefällt, am selben Tage nichts essen dürfe, aus den Worten (Lev. 19, 26): „Ihr sollt nicht über dem Blute essen [2])"! Erwähnt sei auch noch, daß Akiba aus den Worten (Deut. 30, 19) „damit du und deine Nachkommenschaft lebest" die Pflicht des Vaters herleitete, seinem Sohne Unterricht im Schwimmen zu Theil werden zu lassen [3]).

Von den Worterklärungen Akiba's sind von besonderem Interesse diejenigen, in welchen er seine Kennt-
317 nisse fremder Sprachen [4]) zur Erklärung biblischer Wörter benützte. Sie sind in einer Baraitha des babylonischen Talmuds [5]) erhalten und betreffen die Wörter יובל [6]), גלמודה [7]),

---

[1]) Sifrâ z. St., Bar. Berach. 35 a; Tanch. B. 14) מקץ (שנה ר' חייא בשם ר' עקיבא, j. II. 523, 2).

[2]) Sifrâ z. St., Moed Katon 14 b, Sanh. 63 a.

[3]) Jer. Kidduschin 61 a: . . . ר"ע אומר אף לשוט על פני המים Jn b. Kidd. 29 a anonym: (Bar. בנהר) וי"ש אומרים אף להשיטו במים. Es darf hier daran erinnert werden, daß nach einer in zwei verschiedenen Versionen erhaltenen Erzählung (Jebam. 121 a, j. Jebam. 15 d hat nur die zweite Version) entweder Akiba selbst Schiffbruch erlitt und wie durch ein Wunder gerettet wurde, oder — wie er selbst berichtet — dies einem seiner Schüler widerfahren sei.

[4]) Nach Sanh. 17 a war er Einer von Jenen, denen man die Kenntniß der „70 Sprachen" nachrühmte.

[5]) Rosch Haschana 26 a. Jn jer. Berach. 13 a sind dem Agadisten Levi die Erklärungen von יובל und גלמודה zugeschrieben. Vgl. über die Stelle Neubauer, Géogr. du Talmud, 306.

[6]) Jn „Arabien" hörte er den Widder יובלא nennen. Neubauer erinnert daran, daß in der phönicischen Opfertafel von Marseille, Z. 7, der Bock יובלא genannt wird. Vgl. Stade, Morgenländische Forschungen, S. 201. — Eine Sage von Akiba's Begegnung mit einem „Könige der Araber" liest man in Tanchuma נשא. S. Perles in Grätz, Monatsschrift, 1873, S. 15.

[7]) Jn גליא hörte er die Menstruirende גלמודה nennen (Levi in jer. Berach. hat für גליא: Afrika). Da es sich um außerpalästinische Idiome handelt, wird es richtiger sein, unter גליא das kleinasiatische Galatien zu ver-

קשיטה [1]), כריתי (Gen. 50, 5) [2]). Dazu kömmt die anderweitig berichtete Erklärung von פתאים (Ps. 116, 6) in der Bedeutung „Kinder" [3]). — Merkwürdig ist auch die Discussion über die Bedeutung des Wortes דק in Lev. 13, 30 [4]). Akiba verstand darunter ein krankes (dünnes), kurzes Haar, Jochanan b. Nuri legt ihm nur die Bed. „dünn" bei, auch wenn das Haar sonst lang ist; er meint, vermöge des Sprachgebrauches sage man [5]) דק von einem dünnen Stabe oder einem solchen Rohre, während diese doch 318
lang sind. Da erwiederte ihm Akiba: Anstatt von dem Rohre die Bedeutung des Wortes zu lernen, lernen wir sie von dem Haare selbst! Wenn man sagt „sein Haar ist דק", so versteht man darunter dünn und kurz.

Unter den biblischen Schriften erkennt Akiba eine besonders hohe Bedeutung dem Hohenliede zu. Er bestritt, daß jemals ein Mensch in Israel die Heiligkeit — Canonicität — dieses Buches bezweifelt hätte; denn „die ganze Welt ist nicht so viel

---

stehen, als das in der Nähe von Ekron gelegene Gallaea, wie Levy, Talm Wörterbuch I, 33 a und Kohut, Aruch II, 294 wollen. In Sota 42 a sagt der Amora Eleazar (b. Pedath), daß man in den „Seestädten", also im Auslande für נדה sage גלמודה; das beruht wol ebenfalls, wie Levi's Angabe, auf dem Ausspruche Akiba's. Auch in einer andern Tradition. Gen. r. c. 79 g. Ende, wird diese Bedeutung von גלמודה bezeugt, aber ohne Angabe der Gegend, in der das Wort gehört wurde.

[1]) In „Afrika" nenne man so eine kleine Münze. Eine andere Bedeutung dieses Wortes wird Gen. r. c. 79 bezeugt (s. Zipser im Literaturblatt des Orients, 1848, p. 634 f.)

[2]) In den „Seestädten" קורין למכירה כירה (vielleicht כרייה zu lesen). Es muß nämlich auch für diese Angabe statt רבי als Gewerbsmann ר' עקיבא genannt werden (S. Dikd. Sofrim IV, 45; vgl. Abulwalîd Luma 7 = Rikma VII). S. noch Ag. d. pal. Am. I, 122, 3.

[3]) S. oben S. 134, Anm. 5. Hieher gehört noch die Deutung von טטפות (Exod. 13, 16, Deut. 6, 8 und 11, 18) zu halachischem Zwecke, Sanh. 4 b und Par. Weder Mech. noch Sifrê bringen dieselbe. — Vgl. zu diesen fremdsprachlichen Etymologien im Allgemeinen Joel, Blicke I, 51 f.

[4]) M. Negaim 10, 1, Sifrâ z. St. (65 c).

[5]) Sifrâ: ומה הלשון הוא אומר, Mischna: מה הלשון אומרים („wie ist die Redeweise? Man sagt").

werth, wie der Tag, an dem Israel das Hohelied gegeben wurde, und wenn alle — hagiographischen — Schriften heilig sind, so ist das Hohelied allerheilig [1])". Zu denen, die keinen Antheil an der kommenden Welt haben, gehört, nach Akiba, auch wer bei Gastmälern das Hohelied singend vorträgt und es wie eine Art weltlichen Gesanges behandelt [2]). Akiba sah im Hohenliede die
319 allegorische Verherrlichung des Verhältnisses zwischen Gott und Israel und die Darstellung der wichtigsten Momente in Israels Geschichte. Aus dem oben angeführten Dialog zwischen Israel und den Heidenvölkern [3]), der auf Versen des 1., 5. und 6. Capitels des Hohenliedes aufgebaut ist, ist ersichtlich, daß Akiba in dem Freunde Gott, in der Geliebten Israel, in dem Chor der Frauen die heidnischen Völker personificirt sah. Auch zu anderen Versen des Hohenliedes haben sich Deutungen unter seinem Namen

---

[1]) M. Jadajim 3, 5, angeführt in Schir r. Einleitung. Salfeld Das Hohelied Sal. bei den jüd. Erklärern des Mittelalters. p. 5) übersetzt unrichtig: „Die ganze Welt war des Tages . . . . . nicht werth". Im Midrasch zuta zum Hohenliede (ed. Buber p. 4, ed. Schechter Z. 22) wird Akiba's Ausspruch in anderer Form citirt, und zwar nach der allein verständlichen, durch Schechter in seinen Noten (J. Qu. R. VII. 731) angeführten Version: אילו לא נתנה תורה דיים היה לישראל בשיר השירים וכדי לנהוג את העולם Diese Version scheint aus einer von der gewöhnlichen abweichenden Auffassung der in der Mischna gebotenen Version hervorgegangen zu sein. — Daß das Buch Esther „im heiligen Geiste" verfaßt wurde, bewies Akiba, nach Megilla 7 a, aus den Worten: „sie fand Gunst in den Augen Aller, die sie sahen" (2, 15). Das ist wol so zu verstehen, daß er die Worte so erklärte, wie in Esther r. zur Stelle die anonymen Gelehrten (nach den Erklärungen von Akiba's Schülern Jehuda und Nechemia), die in den Worten angezeigt sahen, daß Esther in den Augen der Himmlischen und Irdischen Gunst fand; diese Angabe aber könne nur in Folge von Inspiration gemacht worden sein. — In den Hallelpsalmen, die Akiba dem Chananja, Mischael und Azarja zuschrieb, spricht nach ihm abwechselnd der heilige Geist, Pesachim 117 a.

[2]) Tosefta Synh. 12, 10: המנענע קולו בשיר השירים בבית המשתאות ועושה אותו כמין זמר אין לו חלק לעולם הבא. Vgl. oben S. 186. In Aboth di R. N. c. 36 g. Ende wird dieser Satz, sowie der unten Abschn. 7 Ende behandelte, Jochanan b. Nuri zugeschrieben.

[3]) S. oben S. 285 f.

erhalten. Im Midrasch zum Hohenliede finden sich drei solche, die in Verbindung mit entgegenstehenden Deutungen von Eliezer, Akiba's Lehrer, mitgetheilt werden: zu 1, 8, 1, 12 und 2, 14 [1]). In 1, 8 hat nach beiden das Wort עקבי den Sinn von „Folge, Zukunft". Nach Eliezer deutet es an, daß in der — messianischen — Zukunft Israels Ernährung ebenso wunderbar sein werde, wie beim Auszuge aus Aegypten, mit Berufung auf Ps. 72, 16; nach Akiba wird damit auf den göttlichen Schutz hingewiesen, der in der Zukunft Israel ebenso wunderbar umgeben werde, nach Jes. 4, 6, wie beim Auszuge aus Aegypten [2]). 1, 12 bezieht sich nach Beiden auf die Offenbarung am Sinai und Beide erklären die Worte „während der König in seiner Umgebung war" so: „während Gott, der König der Könige, noch in seiner himmlischen Umgebung war", sich noch nicht offenbart hatte; doch die folgenden Worte bedeuten nach E. die Feuersäulen, welche den Sinai umgaben (Deut. 4, 11), nach A. die Herrlichkeit Gottes, die auf dem Berge ruhte (Exod. 24, 16) [3]). Endlich 2, 14, nach E. Ansprache Gottes an das am rothen Meere weilende Israel, 320
erklärte Akiba ebenfalls als Hindeutung auf die Offenbarung, als Ansprache Gottes an das „im Schutze des Sinai sich bergende" Israel [4]). In demselben Verse deutet A. das י in לכי, wie לֵךְ nach קומי geschrieben ist, auf die zehn Gebote: Erhebe dich um der zehn Gebote willen, die du am Sinai empfangen wirst [5]). — Zu Hoh. 5, 2 ist eine Deutung Akiba's in unverständlicher Gestalt überliefert [6]). — Auch zu Hoh. 1, 9 hat sich eine Deutung

[1]) S. Schir r. zu diesen Versen; vgl. oben S. 109, Anm. 5 und S. 128, Anm. 1.

[2]) S. oben S. 114, Anm. 1.

[3]) Akiba's Erklärung dieses Verses s. oben S. 301.

[4]) Das zweimal erwähnte „Sehen" bezieht sich auf Exod. 20, 18 und 22, das zweimalige קול auf Exod. 24, 7 und Deut. 5, 25. — Wie Akiba Hoh. 2, 6 ebenfalls auf die Offenbarung deutet, s. unten, zu Anf. des nächsten Abschnittes.

[5]) Tanch. B. בא 7, in einem Prooemium Tanchuma's.

[6]) Midrasch zûta zur St. (ed. Buber 33, ed. Schechter, Z. 1093. Der Ausspruch lautet: לפה היה העולם דומה לבעל הבית שעשה כלים ולא פתחן שהיו

A.'s erhalten; es ist dies einer der Verse der h. Schrift, für welche Akiba die Deutung des Pappos abwies und selbst eine gab. In dem erwähnten Verse leitet er לסוסתי von שׁשׁ ab, liest לְשַׁיְשָׁתִי und erklärt: „meiner Freude über die Wagen Pharaos (deren Untergang) glich beinahe meine Freude über dich“: auch Israel hätte verdient, im Meere unterzugehen, wenn nicht ihre künftigen Verdienste ihnen zur Seite gestanden wären [1].

Als allegorische Erklärung einer gesetzlichen Stelle sei hervorgehoben Akiba's Deutung zu Deut. 21, 13, wo er gegen Eliezer unter „Vater und Mutter“ die Götzen versteht, nach Jerem. 2, 27 [2].

321 **5. Zu den biblischen Erzählungen und Personen. Agadische Kühnheiten.**

Gleich seinem Lehrer Eliezer liebte es auch Akiba, die im Pentateuch erzählten Begebenheiten durch Auslegung und phantastische Dichtung mit Wundern auszuschmücken. — Wenn El. die Plagen, mit denen die Aegypter in ihrem Lande und am Meere heimgesucht wurden, auf 40 und 200 berechnet, bringt A.

ברואים כבר חזר ופתחן Voraus geht eine anonyme Deutung der Worte: Ich schlief und mein Herz war wach: זה העולם נדמה לישן הזה והרתיק עליו המקום ועוררו; die Welt glich einem Schlafenden, bei dem Gott anklopfte und ihn weckte.

[1]) Mechiltha zu Exod. 14, 29: אמר הקדוש ב״ה כשם שששתי על המצרים לאבדם כך כמעט ששתי על ישראל לאבדם ומי גרם להם שינצלו מימינם ומשמאלם. Der auf Exod. 14, 29 beruhende Schlußsatz ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen und im Jalkut § 328 wirklich ergänzt: ihre Rechte und ihre Linke bedeuten die Gebote der Mezûza (zur rechten Hand) und der Phylakterie (an der linken Hand). In Schir r. zu 1, 9 ist Akiba's Deutung Pappos zugeschrieben und umgekehrt, doch die Richtigkeit der Angabe der Mech. ist auch aus Ab. die R. N. ersichtlich, wo des Pappos Deutung, wenn auch geändert, so wie in Mech. tradirt wird. Jalk. zum Hohenliede, § 983, folgt ebenfalls der Mech., nimmt aber auch Einzelheiten aus der andern Quelle. — Daß Israel am rothen Meere den Untergang verdient hätte, beruht auf der Anschauung, daß es seine Götzen aus Aegypten mitführt (s. oben S. 116, A. 4). Ueber Pappos' Deutungen s. im folgenden Abschn.

[2]) Sifrê z. St. 213, Jebam. 48 b.

auf ähnlicher exegetischer Grundlage 50 und 250 heraus [1]). — In dem Worte סכות, sowol Exod. 12, 37 als Lev. 23, 43, sieht er die Wolken der göttlichen Herrlichkeit, mit denen Israel in der Wüste umgeben war [2]). — Die Worte „ich trug euch auf Adlerflügeln und brachte euch zu mir" (Exod 19, 4) bezieht er auf den Tag der Offenbarung am Sinai und dichtet darüber: Bei jedem der zehn Gebote wichen die Israeliten 12 Meilen nach rückwärts und kamen die 12 Meilen wieder zurück . . . Da sagte Gott zu den Engeln: Gehet hin und helfet eueren Brüdern [3]); aber nicht bloß die Engel, sondern Gott selbst [4]) half ihnen [5]). — Der Schluß von Exod. 19, 19 lehrt, daß Gott dem Moses Kraft und Stärke gab und ihn mit seiner Stimme unterstützte, so daß Moses mit derselben sangartigen Betonung, mit welcher er die Worte vernahm, den Kindern Israels verkündete [6]). — Von 322
der Deutung der Worte „sie sahen die Stimmen", Exod 20, 18, war schon oben unter den Controversen A.'s mit Ismael die

---

[1]) S. oben S. 108. Ueber die vierte Plage (ערוב) s. Akiba's Satz in Exodus r. c. 11 g. Anf., über die zweite (צפרדע) oben S. 217, A. 3.

[2]) Siehe die oben S. 114. Anm. 1 und 2 angegebenen Stellen. Vgl. im vorigen Abschn. A.'s Deutung zu Hoh. 1, 8.

[3]) Dazu wird Ps. 68, 13 citirt, wo מלכי צבאות die Engel sind und das doppelte ידודון die doppelte Hilfe beim Rückweichen und beim Zurückkommen andeuten soll.

[4]) Das wird durch Hoh. 2, 6 bewiesen.

[5]) Mech. zur St., zu ergänzen aus der anonymen Stelle in Mech. zu 20, 18. Ebenfalls anonym und kürzer ist diese Dichtung in Sifrê zu Deut. 32, 10 (§ 313) zu lesen: fast wörtlich benützt sie Josua b. Levi, Sabb. 88 b. (s. Ag. d. pal. Am. I, 162).

[6]) Mech. z. St. ובנעימה שהיה משה שומע בה היה משמיע את ישראל . . . Ueber נעימה vgl. Levy, Wört. III, 412 b. — Chananja, der Brudersohn des Josua b. Chananja findet in den durch Akiba so gedeuteten Worten יענני בקול והאלהים (רמז לשיר מן התורה), Sifrê zu Num. 15, 3, § 116, vgl. Arachin 11 a b. Beide scheinen יענני die Bedeutung „singen" vindicirt zu haben. — Vgl noch, was in Mech. Anfang als Deutung des לאמר in Exod. 12, 1 (vgl. oben S. 303, A. 1) von Akiba's Schüler Simon b. Azzai gegeben wird: בקול שאתה שומע בו בו למד.

Rede [1]). — Zu Exod. 20, 22 giebt er an, daß Gott die obersten Himmel auf den Gipfel des Sinai niedersenkte und so „vom Himmel her" zu Israel redete [2]). — Das hinweisende זאת in Deut. 34, 4 besagt, daß Gott den Moses alle Räume des Landes Israel deutlich sehen ließ, wie einen angerichteten Tisch [3]). — Ebenso begründet er mit dem Demonstrativum זה in Exod. 12, 2, Lev. 11, 29 und Num. 8, 4, daß Gott dem Moses zur Erleichterung des Verständnisses der an den angeführten Stellen zu lesenden Gebote — von dem Neumonde, den unreinen Thieren, dem Leuchter — die betreffenden Gegenstände selbst gezeigt habe [4]).

323 Eine besonders ungeheuerliche Wunderannahme zu Exod. 8, 2 war es, die eine scharfe Abweisung Akiba's durch Eleazar b. Azarja hervorrief [5]). Eleazar b. A. war es auch, der Akiba zurechtwies, als er die Ehre des Elihu im Hiobbuche antastete, indem er ihn für identisch mit Bileam erklärte [6]). Eine ganz gleiche Zurechtweisung mußte Akiba von Jehuda b. Bathyra, dem Schulhaupte von Nisibis, anhören, wegen Verunglimpfung zweier biblischer Personen, des Zelophchad und des Aharon.

---

[1]) S. oben S. 244. — S. auch den Ausspruch Akiba's über die wunderbare Einschränkung der Gottesstimme in den Offenbarungen an Moses innerhalb des kleinen Raumes zwischen den Flügeln der Cherubim über der Bundeslade, Sifrâ zu 1, 1 (4 a).

[2]) Mech. z. St. (72 b); anonym, aber wol ebenfalls von Akiba herrührend ist die weitere Ausmalung in Mech. zu Exod. 19, 20 (65 b). Rosenthal, Vier apokr. Bücher, S. 59, vergleicht damit IV. B. Esra 3, 18.

[3]) Sifrê zu Num. 27, 12, § 136; vgl. oben S. 148, A. 5. Der Ausdruck כשלחן ערוך für deutliche Darlegung findet sich bei Akiba auch oben S. 297, A. 1.

[4]) Mech. zu 12, 2 (2 b), Sifrê zu Num. § 61. In b. Menach. 29 a mit der Anführung תנא דבי ר' ישמעאל, in Pesikta 54 b mit: תני ר' שמעון בן יוחי, s. hierüber Friedmann in der Einl. zur Mech. p. LV. In Sifrâ zu 11, 2 (47 d.) findet sich die anonyme Bemerkung, begründet auf die Demonstrativa in Lev. 11, 2, 9, 13 und 29, daß Mose selbst die Thiere den Israeliten zeigte. Vgl. auch noch Chullin 42 a, Lev. r. c. 13 (תני ר' חייא) und Tanchuma, A. שמיני.

[5]) S. oben S. 217, A. 1.

[6]) S. oben S. 217.

Den Erstern hatte er, auf das Wort במדבר in Num. 15, 32 und 27, 3 gestützt, für identisch mit dem ungenannten Verletzer des Sabbathgebotes erklärt; und von Aharon hatte er, wegen des Plurals „gegen sie" in Num. 12, 9, behauptet, daß er gleich Mirjam, mit Aussatz gestraft wurde. Beide Male rief ihm Jehuda b. Bathyra zu: Akiba, auf jeden Fall mußt du dereinst ob deiner Deutung Rede stehen; denn ist sie richtig, warum enthüllst du, was die Thora verdeckt hat, ist sie unrichtig, dann hast du jenen Frommen verleumdet [1])! Auch hinsichtlich des Ausschlusses der in der Bibel vorkommenden Frevler vom ewigen Leben werden zwei Controversen zwischen Jehuda b. Bathyra und Akiba überliefert, wobei Jener in einer derselben die milde Ansicht vertritt [2]). — Wegen kühner Auslegungen mußte sich Akiba, außer den erwähnten, noch drei Zurechtweisungen gefallen lassen; zwei- 324
mal von Ismael, weil er in Ps. 104, 12 unter den „Geflügelten des Himmels" die Engel verstand und weil er in

[1]) Sabb. 96 b, 97 a. In Sifrê zu Num. § 105 (vgl. § 113) sind bloß die beiden Rügen Jeh. b. B.'s ohne die Veranlassung derselben mitgetheilt, gewiß aus Rücksicht für Akiba: עתיד ליתן את החשבון כל מי שאמר נתנגע אהרון . . . כל מ' ש' צלפחד מקושש היה. Die daran angeschlossene dritte Rüge zur Vertheidigung Akabja b. Mahalalel's gehört, wie aus Mischna Edujoth 4, 6 ersichtlich, nicht Jehuda b. B., sondern Jehuda b. Ilai, Akiba's Schüler an. S. hierüber Derenbourg. p. 372 f. — Mit Jehuda b. Bathyra begegnete sich Akiba, sowie andere Tannaiten jener Zeit, in dem Bemühen, das Zerbrechen der Bundestafeln durch Moses zu rechtfertigen, Ab. di R. N. c. 2.

[2]) Akiba schloß aus Num. 16, 33 (ויאבדו), daß die Rotte Korachs auch für die kommende Welt unterging, J. b. B. hingegen erklärt אבד in der Bedeutung von אבדתי in Ps. 119, 176: sie gingen verloren, um dereinst wieder gefunden zu werden. Sanh. 109 b, Tos. Sanh. 13, 9, vgl. jedoch oben S. 136, Anm. 3 und S. 137, Anm. 3. — Die andere Controverse betrifft das Geschlecht der Sündflut, welches Beide von der kommenden Welt ausschlossen; jedoch gründet das Akiba auf Gen. 7, 23, Jeh. b. B. auf Gen. 6, 3. Sanh. 108 a, Tos. Sanh. 13, 6, wo zu ergänzen ist: דברי ר' עקיבא. In der Mischna Sanh. 11(10), 3 ist J. b. B.'s Deduction anonym gebracht. In Gen. r. c. 26 wird sie ebenfalls citirt (ר' יהודה בן ב' = ר' יוחן בן בתירה), doch anders ausgedrückt, als in den übrigen Quellen. Vgl. auch j. Sanh. 29 b unt.

Ps. 78, 25 לחם אבירים als Engelsspeise erklärte [1]), dann wiederum von Eleazar b. Azarja, weil er in Dan. 7, 9 die „Stühle" als für die beiden göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und des Erbarmens bereitet erklärte [2]).

Eine andere Art kühner Rücksichtslosigkeit in der agadischen Auslegung Akiba's ist es, wenn er Moses, in Umschreibung der Worte יהצל לא הצלת, Exod 5, 23, den Vorwurf gegen Gott in den Mund legt: Ich weiß, daß du sie dereinst erretten wirst; aber Jene kümmern dich nicht, die schon unter dem Bau begraben sind [3])! Oder wenn er die „Lügen", welche nach Hosea 7, 13 die Israeliten gegen Gott redeten, mit einem noch blasphemischer klingenden Vorwurfe umschreibt [4]).

Gegenüber den angeführten Deutungen Akiba's und den Zurechtweisungen, die er dafür anhören mußte, hat sich eine Reihe von Auslegungen eines Agadisten, Namens Pappos erhalten denen Akiba selbst eine Abweisung zu Theil werden ließ und seine eigenen Auslegungen entgegenhielt [5]). Dieser Pappos ist vielleicht kein Anderer, als der wohlmeinende Warner Akiba's, Pappos b. Jehuda [6]); aber in den meisten Quellenschriften wird statt Pappos der Name eines älteren Tannaiten, Rabbi

---

[1]) S. oben S. 245.

[2]) S. oben S. 216 f. Ursprünglich, bevor er die Erkl. Jose's des Galil. annahm, hatte Akiba in anthropomorphistischer Weise erklärt, die beiden Stühle seien für Gott und für David.

[3]) Exod. r. c. 5 g. Ende, s. oben S. 244, Anm. 8.

[4]) S. oben S. 281, Anm. 2. Als agadische Kühnheit kann man auch das oben S. 288. Anm. 2. erwähnte Gleichniß A.'s anführen, dessen Anwendung mit den Worten eingeleitet ist: אלולא שהדבר כתוב כל האומרו חייב מיתה.

[5]) Mechiltha zu Exod. 14, 18 (33 a), Schir r. zu 1, 9, ferner die unten S. 318, A. 1. angef. Stellen.

[6]) S. oben S. 281. Als originell, aber unberechtigt, erwähne ich die Annahme Löw's (Ben Chananja VI, 827; Ges. Schriften II. 34) daß der Papias (Pappos), mit dem Akiba controversirte, identisch sei mit dem Bischofe von Hierapolis dieses Namens.

Papias, wegen der Namensähnlichkeit Beider, genannt [1]). Indessen ist nicht zu bezweifeln, daß man die Beiden auseinanderhalten muß und der von Akiba Abgewiesene keineswegs der alte Papias ist, der als Zeuge für gesetzliche Bestimmungen aus der Zeit des Tempels neben Josua b. Chananja genannt wird [2]). Die Auslegungen des Pappos sind: 1. Zu Gen. 3, 22. Er erklärte die Worte „der Mensch ist geworden wie einer von uns" mit „wie einer von den Engeln"; Akiba sah in den Worten angedeutet, daß dem Menschen die Wahl frei gewesen, den Weg 326
des Lebens oder den des Todes zu gehen, er aber wählte den „einen" derselben, den des Todes [3]). 2. Zu Ps. 106, 20. Die nähere Bezeichnung „der Gras frißt" deutet nach P. an, daß sie nicht etwa das Bild der am Gottesthrone gedachten Stiergestalt (Ezech. 1, 10) anbeteten, sondern das eines irdischen „grasfressenden" Rindes. Akiba erklärt jene Bezeichnung mit dem Hinweis darauf, daß es nichts häßlicheres und gemeineres gebe, als ein Rind, wenn es Gras frißt. 3. Zu Hiob 23, 13. Die

---

[1]) In Mech. a. a. O. heißt er durchweg פפוס und zwar theils ohne den Titel רבי vor seinem Namen, theils mit demselben; letzteres ist eine Inconsequenz, die als theilweise Emendation aufzufassen ist, wie sie in den übrigen Quellen ganz durchgeführt wurde. In diesen ist nämlich dem Namen überall das רבי vorangestellt, doch in der Schreibung des Namens selbst zeigt sich noch das Schwanken des Ueberganges aus פפוס in פפיים. Schir r. a. a. O. hat stets ר' פפוס (mit einem י); Gen. r. zu 3, 22 (c. 21) hat ר' פפוס, Tanchuma Abschnitt שמות (über Hiob 23, 13) hat ר' פפוס in ed. Bomberg. Schocher tob zu Ps. 106, 20 hat in der Antwort Akiba's: דייך פפוס, während דרש ר"פ irrthümlich in דרש רבי פינחס aufgelöst ist; dieselbe irrthümliche Auflösung findet sich auch in Exod r. c. 4 (über Hiob 23, 13) wo für דרש ר' פפוס gelesen werden muß דרש ר' פפוס. Tanch. B. וירא 21 und שמות 14 (über Hiob 23, 13) דרש ר' פפיים und דייך פפיים. ר' פפיים hat consequent überall gesetzt Jalkut zu allen vier Stellen. Ab. di R. R. c. 16 (über Hoh. 1. 9) hat ר' פפיוס (Var. ר' פפיים).

[2]) M. Edujoth 7, 5–7 (Tos. Sanh. 2, 13) s. Frankel 71; Weiß II 120 f. schreibt mit Unrecht dem ר' פפיים die Aussprüche des פפוס zu, nachdem er selbst in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Mechiltha. p. XXXIV, פפוס mit P. ben Jehuda identificirt hatte.

Worte „er ist Einer, wer erwiedert ihm" verstand P. so: Er richtet ganz allein die Weltbewohner, wer sollte auf seine Urtheile erwiedern? Dagegen Akiba, die Annahme willkürlicher Entscheidungen von Gott entfernend: Es giebt nichts auf die Urtheile des Weltschöpfers zu erwiedern, sondern er richtet Alles nach Wahrheit und Alles nach Recht [1]). — 4. Zu Hoh. 1, 9. Da in diesem Verse Gott spricht, erlaubt sich Pappos zu dem Ausdrucke לסוסתי „meiner Stute" folgenden Mythos zu dichten: Ritt Pharao ein männliches Pferd, offenbarte sich Gott ebenfalls auf einem männlichen Pferde sitzend, nach Habakkuk 3, 15; ritt er auf einem weiblichen Pferde, so offenbarte sich Gott ebenfalls so, nach
327 Hoh. 1, 9 [3]). Akiba rief auch da sein „Genug Pappos" [4]), und

---

[1]) Akiba erklärt: ממנו „von sich aus", d. i. aus eigener Wahl wurde der Mensch wie Jemand, der nur einen Weg hat. In Schir r. ist Akiba die Ansicht P.'s zugeschrieben, diesem die in Gen. r. a. a. O. von Jehuda b Simon, einem späteren Amoräer, mitgetheilte (כיחידו של עולם), während Akiba's Ansicht im Namen der „Weisen" tradirt wird. Die Ueberlieferung in Gen. r. und Mech. ist jedenfalls die zuverlässigere. S. auch Geiger, Urschrift, S. 329.

[2]) Mech. אין להשיב על דברי מי שאמר והיה העולם אלא דן הכל באמת והכל בדין; Schir r. hat für לפי שהכל: אלא דן הכל. In Exod. r. c. 4 fehlt die Erkl. Akibas, an den vorige S., Anm. 1. citirten Tanchuma-Stellen sind sowol P.'s als A.'s Erklärung stark modificirt, danach Jalkut zu Hiob.

[3]) In Aboth di R. N. c. 26, wo nur des Pappos Deutung, aber in verstümmeltem Zustande, zu lesen ist, wird statt Hab. 3, 15 richtiger Hab. 3, 8 citirt. In Schir r. zu 1, 9 ist wiederum, wie zu Gen. 3, 22, die Ueberlieferung getrübt, indem dem Pappos die Ansicht Akiba's zugeeignet wird und umgekehrt. Des Pappos Deutung selbst aber ist sehr erweitert, zum Theil durch den Ausspruch Jehuda b. Ilai's in Mech. zu Exod. 15, 3 (37 b); in Schocher tob zu Ps. 18, 11 ist ohne Autornamen diese erweiterte Deutung des Pappos gegeben. Eine dieser ähnliche Deutung hat in Midrasch zûta z. St. (ed. Buber S. 15, ed. Schechter Z. 417) Meir zum Autor.

[4]) דייך פפוס. Das ist die ständige Formel für die Zurückweisungen Akibas. In Tanchuma zu Absch. שמות ist aus דייך irrthümlich חייך geworden; da dies aber allein noch keinen Sinn gäbe, wurde hinzugesetzt: אין דורשין כן. Tanch. B. an beiden Stellen, Jalkut zu Hiob 23 hat letztern Zusatz neben dem richtigen דייך.

gab seine schon oben mitgetheilte Erklärung des Verses [1]). — Vielleicht muß man gleichfalls eine Uebertragung von Pappos auf den R. Papias annehmen, bei den zwei agadischen Aussprüchen, die im Namen des Letztern tradirt werden [2]) und die einen kühnen Tadel gegen verehrte Personen der Bibel enthalten, demnach gewissermassen in die Kategorie der agadischen Kühnheiten des Pappos gehören. In dem einen Ausspruche heißt es: Es ist eine Schande für Chizkija und seine Leute, daß sie — ob der ihnen gewordenen göttlichen Hilfe — keinen Hymnus anstimmten, bis es die Erde that, nach Jes. 24, 1. Der andere Ausspruch lautet: Es ist eine Schande für Moses und die sechzig Myriaden Israels, daß sie nicht sagten: Gepriesen sei Gott!, bis Jethro kam und sagte (Exod. 18, 10): Gepriesen sei der Ewige u. s. w. [3]).

6. Homiletisches.

Von Beispielen der Schriftauslegung und Schriftanwendung Akiba's zu erbaulichem oder paränetischem Zwecke haben sich manche unter seinem Namen erhalten. Ein Lieblingsthema scheint 328
ihm die Betrachtung der von Gott über den Menschen verhängten Leidensschickungen gewesen zu sein. Man muß Gott auch für diese preisen, so lehrte er mit polemischer Wendung gegen das Heidenthum. Wie Leiden mit Ergebenheit hinzunehmen sind, das lerne man von David (Ps. 116, 3, 4, [13]) und Hiob (2, 10), während das Geschlecht der Sündflut und die Sodomiten als abschreckendes Beispiel dafür dienen, wie man Glück auf

---

[1]) S. oben S. 313.

[2]) Sanh. 94a [אמרו] תנא משום רבי פפייס. Jalkut zu Ex. 18. 15 (§ 268) hat in der That: בשם ר' פפוס אמרו. Rabbinowicz in Dikduke Sofrim z. St. verzeichnet aus einer Handschrift des Jalk. zu Jesaia 24 die Schreibung פיפוס. Mech. zu Exod. 18, 15 (58 b), wo der zweite Ausspruch zu lesen ist, hat ר' פפיס (vgl. S. 318, A. 1).

[3]) Mech. spricht aus Ehrerbietung nur von der „Schande Israels", nicht auch von der Moses'.

unwürdige Weise undankbar genießt und dann dem Unheil unabwendbar verfällt. Ja, es freue sich der Mensch ob der Heimsuchungen Gottes mehr als ob des Glückes; denn nur jene dienen als Mittel zur Vergebung seiner Sünden [1]). Dieselbe Lehre knüpfte er an die Worte ובכל מאדך Deut. 6, 6, wobei er den Gleichklang des Wortes מאד mit מדה benützte: Liebe deinen Gott nicht nur mit deiner ganzen Seele, sondern auch in jeder Schickung, die er dir zumißt, sei es der Schickung des Heiles
329 oder des Unheiles [2]). Sein fester Glaube an die Heilsamkeit der Leidensschickung ließ ihn sogar beim Krankenlager seines Lehrers Eliezer b. Hyrkanos heiter erscheinen, während die anderen Jünger weinten. Er sagte ihnen: So lange ich sah, daß meinem Lehrer Alles von Statten ging, dachte ich, ob nicht, was Gott verhüte, mein Lehrer seine Welt schon hienieden bekommen (keinen Anspruch mehr an die kommende Welt habe); jetzt aber, da ich ihn in Schmerzen sehe, freue ich mich [3]). Nach einer anderen Tradition [4])

[1]) Mech. zu Exod. 20, 23 (72 b).

[2]) Sifrê zu Deut. § 32. Darauf folgen dieselben Beispiele von David, Hiob, dem Geschlechte der Sündflut und den Sodomiten, wie in Mech. a. a. O., ebenso der Schluß: ועוד יהא אדם שכה ביסורים יותר מן השובה שאלו אדם בטובה כל ימיו אין נמחל לו עון שבידו ובכה נמחל לו ביסורים נמחל לו. Für ר' יעקב ist mit Jalkut ר' עקיבא zu lesen; die Verschreibung entstand leicht, da der Satz von Sätzen des ר' אליעזר בן יעקב umgeben ist. In der Baraitha Berach. 61 b findet sich nur der Anfang der Deutung Akiba's zu Deut. 6, 6 בכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך, der in Sifrê zu Deut. § 32. Anf. anonym steht; daran schließt sich die Erzählung von A.'s Märtyrertode. — In die Mischna, Berach. 9, 5 wurde Akiba's Deutung anonym aufgenommen: בכל מדה ומדה שהוא מודד לך הוי מודה לו במאוד מאוד. — Die Beispiele aus Ps. 116 und Hiob 2, 10 werden im jeruš. Talmud, Berach. 14 b, im Namen späterer Amoräer citirt. — In Semachoth c. 8 nennt Akiba vier Arten, Gottes Heimsuchungen hinzunehmen, wie Söhne die Züchtigung ihres Vaters, des Königs, auf viererlei Art hinnehmen. Der Eine nimmt sie schweigend hin, so war Abraham (Gen. 22, 2); der Zweite ist widersetzlich, wie Hiob (Hiob 10, 2); der Dritte fleht um Gnade, wie König Chizkija (II Kön. 20, 2); der Vierte endlich sagt ergebungsvoll: Vater, schlage zu! So war David (Ps. 51, 4).

[3]) Sanh. 101 a, tradirt von Rabba b. b. Chana; vgl. oben S. 120.

[4]) Sanh. ebendas., Baraitha.

hatte Akiba, während Josua, Tarphon und El. b. Azarja schwungvolle Wehklagen am Lager des kranken Meisters anstimmten, nur das Wort: Lieb sind die Unheilsschickungen! Da ließ sich Eliezer aufrichten um zu vernehmen, wie Akiba das beweisen würde. Er that das mit dem Beispiele Manasse's, des frevelhaften Königs (II Kön. 21, 1); diesen konnte die Belehrung seines Vaters, der die ganze Welt belehrte (Prov. 25, 1), nicht zum Guten bringen, während ihn Leiden dazu führten, sich vor Gott zu demütigen (II Chr. 33, 12).

Die biblische Erzählung von der Sündflut bildet das Thema einer seiner Predigten zu Gazaka in Medien, aber die Zuhörerschaft wurde dadurch nicht zum Weinen gerührt; da brachte er die Leiden Hiobs zur Sprache und es weinten Alle. Darauf wandte er die Worte in Hiob 24, 20 in freier Deutung auf die durch die Sündflut Umgekommenen an: Weil sie das Mitleid gegenüber den Menschen vergessen, ließ Gott auch ihnen gegenüber das Mitleid vergessen [1])!

Veranlassungen öffentlicher Reden waren besonders Fasten- 330
gottesdienste und Beerdigungen. In Bezug auf erstere wird erzählt, daß einst auf das Gebet des Eliezer b. Hyrkanos, der 24 Benedictionen vortrug, kein Regen kam, während Akiba sofort erhört wurde, als er die wenigen Gebetesworte sprach: Unser Vater, unser König, wir haben keinen König außer dir; unser Vater, unser König, um deinetwillen erbarme dich unser [2])! Nach einer anderen Quelle [3]) sei Akiba, um die Ehre seines Lehrers zu retten, mit folgendem Gleichniß vor die Versammlung getreten: Ein König hatte zwei Töchter, die eine

---

[1]) Gen. r. c. 33 gegen Ende. Hiob und die Sündflut gaben, wie soeben gezeigt, Akiba auch die Beweise für seine Lehre von den Leiden. Vgl. auch unten S. 329.

[2]) Taanith 25 b.

[3]) Jer. Taanith 66 c d, aramäisch erzählt. Das Gleichniß ist ebenfalls eine agadische Kühnheit Akibas; bezeichnend ist die Nachbemerkung: „Ist es denn gestattet, so zu sprechen? Aber Akiba that es nur, damit Eliezers Nichterhörung kein Aergerniß verursache".

frech, die andere fromm; wenn die Freche etwas begehrte, sagte der König: Es sei ihr gewährt, damit sie gehe. Wenn aber die Fromme etwas erbat, hielt er mit der Gewährung zurück, da er möglichst lange ihr zuzuhören begehrte [1]). Auf eine Fastenrede geht vielleicht auch die Deutung Akiba's zu Num. 10, 9 [2]), sowie die zu Deut. 4, 30 zurück [3]).

331 Von Akiba's Leichensprüchen war die am Grabe seines Sohnes gesprochene Rede schon oben erwähnt [4]). Eine Mahnung an die Lebenden, den Todten die gebührenden Ehren zu erweisen, fand er in den Worten: „Der Lebende nehme es sich zu Herzen!" (Koh. 7, 2). Er knüpfte daran, wie sein Schüler Meir mittheilte [5]), die in volksthümlichem Lakonismus gehaltenen aramäischen Sprüche: Uebe (Liebespflichten), damit man auch an dir übe, halte Todtenklage, damit man um dich klage, begrabe, damit

---

[1]) Nach der ersten Quelle habe eine Himmelsstimme verkündet: Nicht weil der Eine größer als der Andere, wurde er eher erhört, sondern weil Dieser starr und eigensinnig, Jener milde und nachgiebig ist (אלא שזה . . מעביר על מדותיו וזה אינו מעביר על מדותיו). Vgl. unten S. 333, A. 3. Es ist beachtenswerth, das die hier Akiba nachgerühmte Tugend dieselbe ist, die sein Lehrer Nachum (s. oben S. 59) als einen der Gründe seines langen, Lebens rühmt.

[2]) Sifrê z. St. § 76. Die Worte על הצר הצורר bedeuten jede Not die über die Gemeinde kömmt (על כל צרה וצרה שלא תבוא על הצבור).

[3]) Deut. r. c. 2, tradirt von Jochanan. Aus dem Singular בצר לך schließt Akiba, daß nur eine Bedrängniß, die der Einzelne fühle, Bedrängniß genannt werde.

[4]) S. oben S. 298. — Eine Sage über den von „Chaldäern" geweissagten Tod der Tochter Akibas an ihrem Hochzeitstage, der aber nicht erfolgte, weil ihn die Bedrohte durch Wohlthätigkeit abwandte, hat zur Pointe, daß Akiba darauf in öffentlicher Rede den zweiten Theil des Verses Prov. 10, 2 angewendet habe, Sabb. 156 b. Die Sage ist in babylonischem Aramäisch abgefaßt.

[5]) Jer. Kethub. 31 b: ר' מאיר אומר משום ר' עקיבה, ebenso Tos. Megilla 4(3), 16; in Tos. Kethub. 7, 6 ist bloß Meir genannt, ebenso im bab. Talmud, Kethub. 72 a, Moed Katon 28 b, Nedarim 83 b; anonym in Koh. rabba zu 7, 2.

man dich begrabe, geleite, damit man dich geleite[1]). — Als Akiba mit anderen Gelehrten Ismael über den Tod seiner Söhne zu trösten kam[2]), knüpfte er seinen Trostspruch an die Worte in Zacharja 12, 11: „wie die Todtenklage ob Hadadrimmon". 332
Darunter versteht er, gleich dem Targum zu dieser Stelle, die Klage um den König Achab, den Hadadrimmon, der Sohn des Tabrimmon getödtet hatte[3]), und zieht daraus die Folgerung: Wenn die Klage um Achab, den König von Israel, der nur eine gute That geübt (I Kön. 22, 35, er hielt Stand gegen Aram), eine so große ist, um wie viel größer muß die Klage um die Söhne Rabbi Ismaels sein!

Die Schriftdeutungen Akiba's, die den Zweck hatten, das Volk in seiner Hoffnung zu bestärken und, als es galt, es in seiner

---

[1]) (1) עבד דיעבדון (2) ספוד דיספדון (3) קבר דיקברון (4) לויי דילוון In Tos. Meg. und Keth. ist die Reihenfolge 1, 4, 2, 3 und die Verba im Futurum sind mit dem Objectssuffixe der 2. Person sing. versehen, nur nach דיעבדון steht natürlich der Dativ: לך. Die Version in Koh. r. ist mit der der Tosefta übereinstimmend, ergänzt jedoch עבד mit חסדא und setzt als 5. Satz hinzu: גמול הסד דתתגמיל חסד. In den auch unter einander abweichenden Versionen des bab. Talmud ist an Stelle des Imperativs ein Relativsatz und anstatt der zweiten Person des Objectsuffixes demgemäß die dritte angewendet; außerdem aber sind neue Sätze hinzugekommen. Am vollständigsten in Kethuboth: (1) דספיד יספדוניה (2) דקבר יקברוניה (3) דידל ידלוניה (4) דלואי ילווניה (5) דטען יטענוניה. In Moed Katon fehlt 4, und 3 steht zuletzt, nebst einer abweichenden Ueberlieferung hiefür; in Nedarim 83 b steht nur 1 und 2 und zwischen beiden: יבכון ליה (l. דיבכי) דיבכין. Ueber 3: „wer die Stimme bei der Todtenklage erhebt, um den wird man sie auch erheben", s. Levy I, 408, Aruch דל II.

[2]) Moed Katon 28 b, s. oben S. 233.

[3]) In den Bericht der Baraitha schiebt der Talmud die Aeußerung des Amora Joseph ein, daß das Verständniß dieser Stelle nur durch das Targum dazu möglich sei, welches auch, ganz wie wir es im Prophetentargum lesen, wörtlich citirt wird. Fraglich ist, ob Akiba selbst schon in seiner Auffassung von Zach. 12, 11 der traditionellen Uebersetzung folgte oder selbständig die Worte כמספד הדדרמון so erklärte. Diese Erklärung selbst basirt auf der Annahme, daß בן הדד = הדדרמון und daß der Ben Hadad zu Achabs Zeit identisch ist mit dem Benhadad, dem Sohne Tabrimmons in I Kön. 15, 18.

Erhebung gegen die Römer zu ermuthigen, waren schon oben erwähnt. Hier sei noch die originelle Erklärung der „zwei glaubwürdigen Zeugen" in Jes. 8, 2 angeführt, mit welcher Akiba es rechtfertigt, daß er angesichts der Trümmer des Tempels lachte, während seine Gefährten weinten [1]). „Urija" ist der Prophet dieses Namens, der weissagte, daß Zijon zum Felde gepflügt werden, Jerusalem zu Trümmern, der Tempelberg zu waldiger Höhe wird [2]). Zacharja ist ebenfalls der Prophet dieses Namens, der weissagte (Zach. 8, 4): Noch werden Greise und Greisinnen sitzen auf den Plätzen Jerusalems u. s. w. So freue ich mich
333 denn, sagte Akiba, daß die Worte Urija's in Erfüllung gegangen sind, da ebenso auch die Zacharja's sich erfüllen werden [3]).

Deutungen zu paränetischen Zwecken sind die zu Deut. 17, 6 und zu Jes. 5, 14. An die erstere Stelle knüpfte er folgende Lehre: Wenn das Zeugniß schon durch zwei Zeugen gültig ist, wozu hebt die Schrift noch besonders den Dritten hervor? Es soll damit gesagt sein, daß die Strafe des Dritten eben so hart ist — bei falschem Zeugnisse — wie die der beiden Anderen. Wenn die Schrift so den bestraft, der sich den Sündern anschließt, um wie viel eher gewährt sie dem, der dem Ausüber einer guten That sich anschließt, einen solchen Lohn, wie dem Ausüber selbst [4]). In Jes. 5, 14 betont er den Singular חק und

---

[1]) S. oben S. 283, Anm. 3. Die betreffende Erzählung findet sich Sifrê zu Deut. § 43, Makkoth 24 b und Echa r. zu 5, 19.

[2]) Es ist dies eigentlich die Weissagung Micha's, 3, 12, die aber zum Zwecke der Deutung auch dem Urija zugeeignet wird, weil sie im Zusammenhange mit diesem, Jer. 26, 18, citirt wird. S. Tossaphoth zu Makkoth a. a. O.

[3]) Das Targum zu Jes. 8, 2 hat diese Deutung übernommen. Vgl. oben S. 324, Anm. 3.

[4]) Sifrâ zu Lev. 5, 17 (27 a); Mischna Makkoth 1, 7. In Aboth di R. N. c. 30 ist dieser Ausspruch in Form einer selbständigen Sentenz mitgetheilt: ר' עקיבא אומר כל המדבק בעוברי עבירה אעפ"י שלא עשה כמעשיהם הרי זה מקבל פורענות כיוצא בהן וכל המדבק בעושי מצוה אעפ"י שלא עשה כמעשיהם הרי זה מקבל שכר כיוצא בהן; darauf folgt die Exemplification, den Zeugenaussagen entnommen. S. auch oben S. 272, Anm. 3.

findet darin die Andeutung, daß eine einzige mangelnde gute That beim Gerichte über den Menschen auf der Wagschale der Verdienste fühlbar wird, die Verdammung herbeiführt [1]) — Aehnlich in der Form, wie die Deutung zu Deut. 17, 6, sind die an Lev. 5, 17, Num. 30, 13 und Deut. 18, 11 angeknüpften homiletischen Sprüche Akiba's. Von diesen drei Bibelversen wird erzählt, daß Akiba, wenn er in der Auslegung zu ihnen kam, weinte, indem er den betreffenden Gedanken aus ihnen folgerte [2]). An die ersten zwei der genannten Verse knüpfte er den Ausruf: 334
Wenn schon derjenige, der unwissentlich ein Verbot übertritt, der Sühne bedarf, um wie viel eher bedarf deren der absichtliche Uebertreter. An Deut. 18, 11 knüpfte er Folgendes: Wenn derjenige, der sich aushungert und dann auf dem Todtenacker übernachtet, damit der Geist der Unreinheit — die wahrsagende Kraft des Todtenbeschwörers — auf ihm ruhe, dies auch erreicht, sollte nicht, wer sich kasteit, um den Geist der Reinheit auf sich zu bringen, dies um Vieles eher erzielen? Aber, was kann ich thun,

---

[1]) Jer. Kidd. 61 b. דרש ר"ע . . . לבלי חק לפי שאין בידו מצוה אחת, שיסייע לו לכף זכות, ebenso Kohel. r. zu 10, 1. S. oben S. 275, A. 2.

[2]) Kidduschin 81 b, zu Num. 30, 13: ר"ע כי הוה מטי להאי פסוקא הוה בכי; ib. zu Lev. 5, 17 כשהיה ר"ע מגיע לפסוק זה היה בוכה (in Nazir 23 b Beides mit gemeinschaftlicher Einleitung: וכשהיה מגיע ר"ע אצל פסוק זה היה בוכה . . . כיוצא בדבר). Tosefta Nazir 3, 14 hat die Num. 30, 13 betreffende Ueberlieferung, ebenso findet sie sich jer. Nazir 53 b oben, nur daß עקיבא corrumpirt ist zu יעקב (vgl. oben S. 321, A. 2). — Im Sifrâ zu Lev. 5, 17 (26 d) wird die Folgerung Akiba's in anderer Form Jose dem Galiläer zugeschrieben, während unmittelbar darauf eine andere homiletische Folgerung im Namen Akiba's tradirt wird (Abr. b. David im Comm. z. St. hat hier ebenfalls ר' יעקב für ר' עקיבא). In Sifrê zu Num. 30, 13 (§ 153) wird Akiba's Spruch anonym und in genauerer Fassung gegeben. — Sanh. 65 b, zu Deut. 18, 11: וכשהיה ר"ע מגיע למקרא זה היה בוכה. In Sifrê z. St. (§ 173) ist statt Akiba Eleazar genannt. Wenn diese Lesart richtig, dann ist nicht Eleazar b. Schammua gemeint, wie Weiß, II, 165, Anm. 2, annimmt, sondern El. b. Azarja, da der Ausspruch in der Fassung des Sifrê (. . . חבל עלינו) analog ist dem oben S. 221 gebrachten Ausspruche Eleazar b. Azarjas zu Gen. 45, 3 (Gen. r. c. 93 Ende . . . אוי לנו מיום הדין).

unsere Sünden haben es bewirkt (daß der prophetische Geist von uns gewichen ist), nach Jesaia 59, 2 [1]).

Zwei größere agadische Sätze Akiba's geben eine ansprechende und ungekünstelte Symbolik der Festesgebräuche und der von den Leviten im Tempel zu singenden Psalmen. Der erstere lautet
335 in der einen Version [2]): Die Thora spricht: Bringe das Gerstenopfer (Omer) am Pesach, denn es ist die Jahreszeit der Gerstenreife, damit dir die Ernte gesegnet werde [3]); bringe Weizenbrote als Erstlingsopfer dar am Beschlußfeste (Wochenfeste), denn es ist die Jahreszeit des Weizens, damit dir die Baumfrüchte gesegnet werden [4]); gieße Wasser aus am Hüttenfeste, denn es ist die Jahreszeit der Regengüsse, damit dir die Regengüsse gesegnet

---

[1]) So Sanh. l. l., kürzer Sifrê z. St. מה אם מי שמדבק בטומאה רוח טומאה שורה עליו המדבק בשכינה דין הוא שתשרה עליו רוח הקודש ומי גרם לכי אם עונותיכם . . Es ist bemerkenswerth, das in dem Berichte über Akiba's Gespräch mit Rufus (über den Sabbath) die Todtenbeschwörung eine hervorragende Stelle einnimmt, s. oben S. 290 f.

[2]) Tosefta Rosch Haschana 1. 12; in Tos. Sukka 3, 18 fehlt der vierte Absatz über das Neujahr, und der dritte, über das Sukkothfest, wird an Zach. 14, 17 angeknüpft; in jer. R. H. 57 b wird der Ausspruch, ebenfalls ohne den vierten Absatz, mit der biblischen Ableitung des Brauches der Wasserlibation durch Akiba in Zusammenhang gebracht. — In der längeren Version im bab. Talmud, R. H. 16 a, wo Jehuda b. Ilai den Satz Akiba's tradirt, ist der Rahmen der Aussprüche ein anderer, indem jeden die Frage . . . מפני מה אמרה תורה הביאו einleitet, und die Antwort Gott selbst redend einführt: . . . אמר הקב"ה הביאו לפני.

[3]) הבא שעורים בפסח שהוא פרק שעורים שתתברך עליך תבואה. Jer. hat nach dem ersten שעורים irrthümlich ביכורים (aus dem folgenden Absatze) Babli hat für שעורים: עומר, Tosefta (jedoch nicht die Erfurter Handschrift) beides: עומר שעורים. Für פרק שעורים hat Babli: זמן תבואה.

[4]) הבא חטים בכורים בעצרת שהוא פרק חטים שיתברכו עליך פירות האילן. — פרק חטים hat nur die Erfurter Handschrift, die Ausgaben: פרק אילן, ebenso Babli: זמן פירות האילן. Für חטים בכורים hat Babli שתי הלחם. Die Erstlingsbrote vom Weizen, die am Wochenfeste gebracht werden, bilden gleichsam die Einleitung zu den Erstlingsgaben der Baumfrüchte, so daß jene auch als Opfer für die letzteren betrachtet werden können.

werden [1]). Saget vor Gott — im Neujahrsgebete — Bibelverse, die Gott als König preisen, damit ihr ihn als König über alle seine Geschöpfe anerkennet; Bibelverse, die von Gottes Erinnerung sprechen, damit euere Erinerung vor ihm aufsteige; Bibelverse vom Posaunenschall, damit euer Gebet im Posaunenschall vor ihm aufsteige [2]). — Im Satze über die Tempelpsalmen (s. Mischna 336
Tamid 7, 4) bringt Akiba den ersten Vers jedes der an den sieben Tagen der Woche zu singenden Psalmen mit dem Schöpfungswerke des betreffenden Tages in innern Zusammenhang [3]). Für die Erklärung des Sabbathpsalmes (Ps. 92) haben die Schüler Akiba's Jehuda und Nechemja die Meinung ihres Lehrers verschieden tradirt; nach N. bedeute „für den Sabbathtag" den

---

[1]) נסך מים בחג שהיא פרק גשמים שיתברכו עליך גשמים. Für den Imperativ נסך מים wie ihn Tos. Sukka hat (nach der Erf. Hschr.), steht in Tos. R. H. derselben Handschrift das Nomen verbi ניסוך המים, daraus wurde in den Ausgaben und der Wiener Handschrift: הבא ניסוך המים. Babli hat ebenfalls den Imperativ, nur wie in den übrigen Absätzen in Plural נסכו מים Im Jer., wo dieser Absatz an die ersten zwei als Analogien angeschlossen ist, lautet er: אמור מעתה ניסוך המים בחג שיתברכו לפניך המים.

[2]) So Tos. R. H. Im Babli wird auch dieser Absatz Gott in den Mund gelegt: ואמרו לפני; übrigens sind die drei Theile desselben zu zwei zusammengezogen, indem die שיברות nur mit den an den zweiten Theil sich anschließenden Worten motivirt werden: ובמה בשופר. In b. R. H. 31 b wird der Absatz von dem Neujahrsgebete dem Amora Rabba zugeschrieben, doch citirte er ihn wol nur als Baraitha, und wir brauchen denselben nicht Akiba abzusprechen und in der Tos. und Bar. als Zusatz anzusehen. — In der Mischna R. H. 4, 5 wird eine Controverse zwischen Akiba und Jochanan b. Nuri über die drei Hauptbestandtheile des Neujahrsgebetes tradirt.

[3]) Rosch Haschana 31 a תניא ר' יהודה אומר משום ר' עקיבא. Die nach Jehuda's Tradition folgende Tradition seines gewöhnlichen Controversisten Nechemia, die nur in Bezug auf den Sabbath abweicht, sonst aber ganz mit der ersteren übereinstimmt, ermangelt zwar der Angabe משום ר' עקיבא, dieselbe ist aber zu ergänzen. In der That lesen Raschi und andere Quellen (s. Dikd. Sof.) für מה ראו חכמים: מה ראה ר' עקיבא. — In Aboth di R. N. c. 1 ist die Deutung der Tagespsalmen anonym und mit einzelnen Varianten zu lesen, in Bezug auf den Sabbath nach der Ansicht Jehuda's.

Tag, an dem Gott geruht hat, nach J. werde damit der große Tag der kommenden Welt angedeutet, der durchaus ein Sabbath sein werde [1]).

Zwei andere agadische Gruppensätze Akiba's haben das Gemeinsame, daß sie eine Fünfzahl von Dingen unter den gleichen Gesichtspunkt stellen. Die eine Gruppe nennt fünf Strafgerichte Gottes, von welchen jedes zwölf Monate gedauert
337 habe, beziehungsweise dauern werde, nämlich: 1. das Strafgericht über das Geschlecht der Sündflut, 2. das über Hiob, 3. das über die Aegypter, 4. das dereinstige über Gog und Magog, 5. das über die Frevler im Gehinnom [2]). Die andere Gruppe nennt, nach einer eigenthümlichen Theorie der Vererbung, die fünf Dinge, in welchen die Kraft (oder wie Andere erklären, das Verdienst) des Vaters im Sohne fortwirkt, die der Sohn dem Vater zu danken hat; es sind 1. die Schönheit, 2. die Kraft,

---

[1]) ליום שכולו שבת. Die Mischna Tamid Ende hat dafür: לעתיד שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים (Var. לעולם) לבוא ליום שבת. Ab. di R. N. hat eine noch ausführlichere, dem Satze Rab's in Berach. 17 a entnommene Schilderung der kommenden Welt.

[2]) Mischna Edujoth 2, 10 אף הוא היה אומר חמשה דברים של שנים עשר חודש . . Bloß zu N. 5 wird die biblische Belegstelle, Jes. 66, 23, gebracht, um daran die abweichende Deduction Jochanan b. Nuri's zu knüpfen. Es läßt sich von vorne herein annehmen, daß A. auch für die übrigen Sätze Belegstellen hatte; dieselben haben sich auch thatsächlich in dem in letzter Reihe von Akiba's Schüler Jose b. Chalafta herrührenden Seder olam erhalten (vgl. den Comm. des N. Abr. b. David), wenn auch ohne Akiba's Namen. Daselbst werden nämlich, am Ende des dritten und am Anfang des 4. Cap., ebenfalls die fünf Strafgerichte zu 12 Monaten nach einander aufgezählt, doch ohne daß sie als Gruppe unter einen einleitenden Satz zusammengefaßt würden; auch wird nicht bei allen der Ausdruck מישפט gebraucht (nur bei 4 und 5) und die Reihenfolge ist: 3, 2, 4, 5, 1. Die biblische Belegstelle zu 1 ist Gen. 7, 11, vgl. 8, 13; zu 2: Hiob 7, 3 (כה אימתי דרכו של תבן (לילות למינוי שלהן אף ירחים למ' ש'); zu 3: Exod. 5, 12 (באייר והם יצאו בניסן); zu 4: Jes. 18, 6 (wobei statt בהמת הארץ citirt ist: חית השדה, wahrscheinlich durch Einfluß von Ezech. 39, 4). Zu 4 vgl. auch die ob. S. 323, A. 2 citirte Stelle des Sifrê, zu 5 s. S. 291; zu 1 u. 2 S. 322; zu 3 S. 313 f.

3. der Reichthum, 4. die Gelehrsamkeit, 5. die Lebensdauer [1]). — An den letzten Punkt knüpft Akiba die Ansicht, daß in der göttlichen Vorherbestimmung der der menschlichen Generationenfolge zugemessenen Dauer die Anzahl der Generationen das Maß bildet, daß Gott, obwol Tage und Nächte bis auf ein Haar bestimmt sind, nur nach Generationen rechne, nach Jes. 41, 4, wie auch aus Gen. 15, 13 und 16 ersichtlich sei [2]). Die „voll" zu gewährende „Anzahl der Tage" in Exod. 23, 26 ist nach Akiba die einer jeden Generation vorherbestimmte Anzahl von Jahren. Je nach Verdienst oder Schuld wird den Einzelnen diese Anzahl voll gewährt oder gekürzt; das erstere fand für den König Chizkija statt, nach II Kön. 20, 6 [3]). 338

---

[1]) M. Edujoth 2, 9: הוא היה אומר האב זוכה לבן בניו ובכח ובעושר ובחכמה ובשנים daß ist zu ergänzen nach Tos. Edujoth 1, 14: חמשה דברים היה ר' עקיבא דורשן כמין הגדה בחמשה דברים האב זוכה לבן. Nun sollte in der Tosefta die Aufzählung der „fünf Dinge" und ihre „agadische" Begründung folgen; diese fehlt aber und es folgt sofort eine Discussion zwischen Akiba und den übrigen Gelehrten über das Princip selbst. Der fehlende Theil der Tosefta ist aber offenbar in dem jerus. Talmud, Kidduschin 61 a, erhalten, wo wir nicht nur, anonym, die biblische Begründung der fünf Dinge lesen (für 1: Ps. 90, 16 והדרך, für 2: Ps. 112, 2, für 3: Ps. 37, 25, für 4 und 5: Deut. 11, 19 und 21), sondern auch den wahrscheinlich noch zu Akiba's Satz gehörenden Nachsatz: וכשם שהוא זכה לו בחמשה דברים כך הוא חייב לו בחמשה דברים מאכיל ומשקה מלביש מנעיל מנהיג. Daß in der Mischna die Zahlangabe ausgefallen (in älteren Citaten findet sie sich, s. Dikd. Sofr.), ist damit zu erklären, daß man ובמספר הדורות zu den fünfen als sechstes rechnete, wodurch die Zahlangabe hinfällig wurde. Vgl. Revue des E. J. XLI, 223. — Uebrigens beruht auf diesem Ausspruche A.'s der seines Schülers Simon b. Jochai in Aboth 6, 8 und Tos. Sanhedrin 11, 8. (II. 85, 7). S. auch Die Ag. d. pal. Am. II. 488, 3. In Aboth di R. N. c. 36 findet sich im Namen Gamliels der Satz: כל זמן שהאב מאריך ימים הבן מאריך ימים, begründet mit Deut. 11, 19 und 24, 16.

[2]) Tos. Edujoth 1, 14, wonach die zweite Hälfte der Mischna Ed. 2, 9 zu verstehen ist; man muß für ובמספר lesen בספר, für והוא: הוא. S. Dikd. Sofrim.

[3]) Tos. Eduj. 1, 15, wo auch die abweichende Ansicht der anderen Gelehrten zu lesen ist. — Vgl. auch Jebam. 49 b; Koheleth rabba zu 3, 2 (עת למות).

Von dem beliebtesten Hilfsmittel der homiletischen Schrifterklärung, dem Gleichnisse, scheint Akiba keinen häufigen Gebrauch gemacht zu haben. Bisher waren nur einige Gleichnisse zu verzeichnen[1]). Ein Gleichniß tradirte auch Berechja in seinem Namen, während es durch B.'s Controversisten Judan dem Jochanan b. Zakkai zugeschrieben wurde. Es bezieht sich auf Gen. 3, 7: „es wurden geöffnet die Augen beider" und 339
lautet: Ein Kleinstädter ging an dem Laden eines Glashändlers vorüber, vor welchem eine Butte mit kunstvoll gearbeiteten Glasgefäßen war. Jener streckte seinen Stab aus und zerbrach die kostbaren Gefäße. Da ergriff ihn der Händler und sagte: Ich weiß wol, daß ich von dir keinen Schadenersatz erwarten kann, aber ich will dir wenigstens zeigen, wieviel Werth du vernichtet hast! So öffnete auch Gott ihre Augen und ließ sie sehen, wieviel Generationen sie vernichtet haben[2]). — Zu Prov. 18, 16 wird das folgende Gleichniß Akibas überliefert[3]): Der König hatte Schuldner, denen er eine Frist zur Bezahlung ihrer Schuld bestimmte. Einer derselben erscheint schon vor der bestimmten Frist täglich vor dem Könige mit Geschenken und Bezeigung seiner Ehrfurcht[4]). Als nun die Frist da war und die Schuldner gepfändet wurden, sprach jener Eine zu den mit der Pfändung Betrauten: Ich kann meine Schuld bezahlen; führet mich zum Könige. Als sie mit ihm zum Könige kamen, streckte ihm der

---

[1]) S. oben S. 288 und S. 322. Vgl. auch S. 321, Anm. 3 Ende.

[2]) Gen. r. c. 19 (vgl. Levy I, 393 b, Art. דיוטריטון). Das Bild vom Zerbrechen von Glasgefäßen hat Akiba auch anderweitig verwendet, s. oben S. 298 — Ueber eine andere agadische Tradition, in welcher Akiba eine der Jochanan b. Zakkai's entgegengesetzte Ansicht ausspricht, s. oben S. 33, A. 2.

[3]) Midrasch zûta zum Hohenliede (ed. Buber, S. 19. ed. Schechter, Z. 563 ff.) S. dazu J. Q. R. VII. 745.

[4]) Hier ist eingeschoben דרך ארץ הוא לכבד הרופא (Vor. ואומרין) לפני צורך. Es ist das der Satz aus Sirach 38, 1, den in anderer Form Eleazar b. Pedath citirt (s. Die Ag. d. pal. Am. II, 11). Im Geniza-Texte (Schechter, The Wisdom of Ben Sira, S. 13) heißt es לפני צרכך. Unserem לפני צורך würde im Griechischen genau entsprechen πρὸ τῆς χρείας.

König seine Hand entgegen, begrüßte ihn und ließ ihn an seiner Seite Platz nehmen. Als die anderen Schuldner erfuhren, daß jenem Einen durch seine Geschenke solche Auszeichnung zu Theil wurde, schlugen sie sich in's Angesicht und sprachen: Warum haben wir nicht so gethan? Das Gott darzubietende Geschenk aber ist die Wohlthätigkeit (צדקה), nach Prov. 21, 3 [1]).

Zahlensymbolik wendete Akiba einmal an, um mit einer frappanten Zusammenstellung ein schläfriges Auditorium zu wecken: Wie kam Esther dazu, über 127 Provinzen zu regieren? Die Enkelin der Sara, welche 127 Jahre alt wurde, sollte über ebensoviele Provinzen regieren [2]).

7. Gott und Welt. Eschatologisches.

In der von einem Tannaiten des 2. Jahrhunderts herrührenden Traditionskette der Geheimlehre ist es Akiba, der der anerkannte Schüler Josua b. Chananja's auf diesem Gebiete genannt wird [3]). In einer andern tannaitischen Ueberlieferung [4]) wird Akiba als derjenige gerühmt, der unbeschädigt in der richtigen Erkenntniß und dem richtigen Glauben den 34(

---

[1]) Das Thema wird dann nicht weiter ausgeführt. — In der Erzählung von dem Besuche Eliezers, Josua's und Akiba's bei dem wohlthätigen Abba Judan (Lev. r. c. 13) heißt es zum Schluße: קראו עליו זה הפסוק כתן אדם ירחיב לו...

[2]) Gen. r. c. 58 Anf., Esther rabba zu Anf. Nach der ersteren Quelle ist es die „Gemeinde", nach der andern die „Schüler", welche schläfrig werden. Im Midrasch „Panim Acherim" zu Esther (Buber Sammlung agadischer Commentare zum Buche Esther, S. 56) ist die Deutung Samuel b. Nachman zugeschrieben und zwar von Jehuda b. Pazzi (= Jehuda b. Simon) im Namen seines Vaters tradirt (j. Die Ag. d. pal. Am. III. 162, 4).

[3]) S. oben S. 40.

[4]) B. Chagiga 15 b, j. Chagiga 77 b oben, Tos. Chag. 2, 3. Schir rabba zu 1, 4. — Kämpf's historische Deutung dieser Ueberlieferung (Frankel, Monatsschrift I, 555 ff.) hat Frankel, das. S. 559, widerlegt.

„Garten" der theosophischen Speculation verließ [1]), während die anderen drei unter seinen Zeitgenossen, die auch seine Schüler waren, die Beschäftigung mit der Geheimlehre mehr oder weniger büßen mußten. Akiba hatte sogar die letzteren gewarnt, und zwar in einem in der Terminologie der Geheimlehre gehaltenen und noch immer nicht genügend erklärten Spruche, in welchem er die Psalmworte (101, 7) „wer Lügen redet, wird nicht bestehen vor meinen Augen!" auf diejenigen bezog, die voreilige Theorien über den Urstoff der Welt aussprechen [2]). Auf Akiba selbst und sein glückliches Eindringen in göttliche Geheimnisse wandte man die Worte des Hohenliedes 1, 4 an: „Ziehe mich, dir nach wollen wir eilen, gebracht hat mich der König in seine
341 innersten Gemächer" [3]). Dieselbe Tendenz, wie jene Warnung

---

[1]) ארבעה נכנסו לפרדס . . . ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום. In der Fortsetzung der Baraitha, Chag. 15 b unten, steht statt עלה וירד : נכנס ויצא; diese Aenderung beruht schon auf der Annahme, daß unter dem פרדס nicht eine bildliche Bezeichnung der Geheimlehre, sondern die himmlische Region, das Paradies zu verstehen sei. Auf dieser Annahme beruhen denn auch die Dichtungen des späteren mystischen Midrasch vom „Hinaufsteigen" Akiba's und anderer Helden der Mystik zum Himmel, um göttliche Geheimnisse zu erlauschen. Zum Bilde vom „Garten" vgl. Sirach 24, 30: . . . ἐξῆλθον εἰς παράδεισον.

[2]) Chag. 15 b אמר להם ר"ע כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים שנאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. S. über diese Stelle u. A. Grätz, Gnosticismus und Judenthum S. 94 f., Levy, Talm. Wörterb. III, 97 b, Joel, Blicke I, 164 f. Über die bei dieser Gelegenheit Akiba zugeschriebene Deutung des Wortes ועתה, Deut. 34, 2, s. Ag. d. pal. Am. III, 187, 2.

3) Chag. 15 b unt.; Schir r. zu 1, 4: ועליו נאמר הביאני המלך חדריו. Vorher ist in Schir r. ein Ausspruch Akiba's mitgetheilt, mit welchem er seinen Vorzug vor den Collegen durch den Hinweis auf eine Sentenz des Akabja b. Mahalalel motivirt hätte: ואמר לא מפני שגדול אני מחברי אלא כך שנו חכמים במשנה מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך. S. M. Edujoth 5, 7. Es ist das im Grunde dieselbe Motivirung, welche im bab. Talmud a. a. O. in legendarischer Einkleidung Gott selbst in den Mund gelegt wird: „Auch den R. Akiba wollten die Engel wegstoßen, da sagte ihnen Gott Lasset diesen Alten, denn er ist würdig, meine Herrlichkeit zu genießen!" Der Ausspruch Akiba's in Schir r. erinnert übrigens auch an die Art, wie

Akiba's, hat auch das der Mischna einverleibte Verbot, über Weltschöpfung (das 1. Cap. der Genesis) und das 1. Cap. des Buches Ezechiel anders als einzelnen Auserwählten und Würdigen Vortrag zu halten [1]: es sollte der Gefahr steuern, die Ergebnisse einer subjectiven Speculation und die den reinen Gottesglauben trübenden gnostischen Ideen in's Volk dringen zu lassen. Dieses Verbot aber geht, wie eine Tradition meldet [2], auf Akiba zurück, während sein Controversist Ismael es gestattet habe, öffentlich über die Weltschöpfung Vortrag zu halten [3].

Zwar nicht eine Theorie der Weltschöpfung, aber in's Gebiet der kosmologischen Speculation gehörig ist eine Betrachtung, mit welcher Akiba, an die Lev. 11, 29 genannten Thiere anknüpfend, die Psalmworte „wie viel sind deine Geschöpfe, o Ewiger!" paraphrasirte [4]: Du hast Geschöpfe, die nur im 342
Meere leben und solche, die auf dem Festlande leben; wenn jene auf's Festland, wenn diese in's Meer gehen, kommen sie um [5]. Du hast Geschöpfe, die im Feuer leben [6] und solche, die in der Luft leben; die einen kommen in der Luft, die anderen im Feuer

---

nach dem bab. Talmud (s. oben S. 323) eine Himmelsstimme den Vorzug A.'s vor Elieser beim Gebete um Regen motivirt.

[1]) Chagiga 2, 1, zu ergänzen aus Tos. Chag. 2, 1.

[2]) Jer. Chag. 2, 1 Anf., 77 a, vgl. Grätz, Gnosticismus 13, 30.

[3]) Levy, Talm. Wörterbuch III, 57 a b, stellt die Controverse zwischen Ismael und Akiba unrichtig dar, wenn er von der „Forschung" oder „Lehre" R. Ismaels spricht, die Jehuda b. Pazzi vorgetragen hatte und die durch Akiba verworfen worden war. Was Jehuda b. P. als kosmogonische Theorie vorträgt, geht nicht auf Ismael zurück, sondern daß er sie überhaupt vortrug, begründet sich mit Ismaels Lehre, das dergleichen vorzutragen erlaubt sei.

[4]) Sifrâ zu Lev. 11, 29 (52 b), Chullin 127 a: כשהיה ר' עקיבא מגיע לפסוק זה היה אומר מה רבו . . . bildet Akiba's Betrachtung die Grundlage eines Ausspruches von Simon b. Jochai, aber an ein anderes ähnliches Psalmwort (92, 6) angeknüpft. וישב

[5]) Vgl. Akiba's Fabel vom Fuchs und den Fischen (oben S. 282).

[6]) Er meint den Salamander (סלמנדרא), der unter der Gattungsbenennung צב in Lev. 11, 29 mitinbegriffen sei.

um. Was für dieses Geschöpf das Lebenselement ist, ist Tod für das andere; wie viel sind deine Geschöpfe, o Ewiger, alle hast du mit Weisheit geschaffen! — In's theosophische Gebiet, die Lehre vom „Gotteswagen" gehört die eigenthümliche Deutung des Wortes וחי in Exod. 33, 20; es sei soviel als וחיה und bedeute die himmlischen Lebewesen, die „Thiere" (Ezech. 1), welche den Gottesthron tragen: auch sie sehen Gottes Herrlichkeit nicht[1]).

Außer den Fragen der Weltschöpfung und des Wesens der Gottheit beschäftigten Akiba's Denken besonders die Fragen der göttlichen Weltregierung, wie sie im Verhältniß zum Menschen sich kundgiebt. Zwei bedeutsame Sentenzen hierüber sind unter seinen leitenden Sprüchen im Tractate Aboth zu lesen. Die eine war schon oben besprochen[2]); die andere faßt das Wirken der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber dem menschlichen Thun näher in's Auge und zeichnet in großen Zügen, mit Ausdrücken, die dem Verhältniß zwischen Schuldner und Gläubiger[3]) entlehnt sind, die richtende Vorsehung Gottes, welche ununterbrochen waltet, Alles in's große Schuldbuch verzeichnet, Jeden frei gewähren läßt, aber bei der Vergeltung nur
343 dem Urtheilsspruche der Wahrheit folgt[4]). Ihr Walten ist ein

---

[1]) Sifrâ zu Lev. 1, 1 (4 a b): אף חיות הקדש הנושאות את כסא הכבוד אינן רואות את הכבוד. Anders in Sifrê zu Num. 12. 8 (§ 103): האדם כשמועו וחי אלו מלאכי השרת. Vgl. Cap. XIII, Absch. 15 (Ben Azzai). — Die „Engel" sieht Akiba auch Ps. 104, 12 unter den „Geflügelten des Himmels" gemeint, ebenso unter den „Mächtigen" in Ps. 78, 25, s. oben S. 245. — Ein vielleicht von Akiba stammender und hieher gehöriger Satz ist oben S, 280, Anm. 1 Ende, citirt.

[2]) S. oben S. 275, A. 2.

[3]) Vgl. Akiba's Gleichnisse oben S. 288, 331.

[4]) Aboth 3, 16. In Aboth di R. N. c. 39 steht nur der Anfang der Sentenz. S. folg. S., Anm. 3. In der 2. Version des Ab. di R. N. c, 44 (S. 123) ist die Sentenz, stark modificirt, Eliezer, dem Sohne Jose Gelili's zugeschrieben. Sie lautet dort: הכל צפוי וגלוי ותלוי במעשה ומצודה פרוסה על כל החיים והדין דין אמת והחנות פתוחה והשלחן ערוך והפנקס פתוחה והיד כותבת וכל הרוצה ללוות יבא ויוה והגבאי חי וחזק והחנוני מקיף ובצדקה נפרעין ונגבין.

„Netz", ausgebreitet über alle Lebenden"; „Alles ist zur Mahlzeit vorbereitet". Mit dem letztern Satz schließt die Sentenz, unter dem schon bei Jochanan b. Zakkai vorkommenden Bilde von der Mahlzeit [1]) auf die kommende Welt hinweisend, in welcher den Frommen ihr Lohn, den Frevlern ihre Strafe wird. Die alte Frage der Propheten, der Psalmisten und Weisen nach den Gründen des Wohlseins der Frevler und des Leidens der Frommen beantwortet er, in einer an Ps. 36, 7 sich anschließenden Controverse mit Ismael [2]), auf folgende Weise: Sowol mit den Frommen als mit den Frevlern geht Gott genau in's Gericht; Jenen vergilt er auch die wenigen schlechten Handlungen, die sie begehen, schon in dieser Welt, um ihnen Lohn zu gewähren in der kommenden Welt; den Frevlern läßt er Glück und Wohlstand zu Theil werden ob der wenigen guten Handlungen, die sie begehen, um das Strafgericht in der kommenden Welt walten zu lassen [3]). — Das Bekenntniß der göttlichen Gerechtig-

---

[1]) S. oben S. 36. Nicht ernst zu nehmen ist die Conjektur Lerner's, der in dem Satze הכל מתקן לסעודה für לסעודה lesen möchte: לתעודה „zur Zeugnißablegung" (Maggid, XI. Jahrg., p. 165).

[2]) S. oben S. 246, Anm. 3. (In Tanch. B. נח ist von dem Ganzen nur ein kurzer Ausspruch Akibas geblieben, der lautet: צדקה שאתה עושה לנו לעולם הבא בשביל שאנו קבלנו משפטיך בעולם הזה). Zu dem Folgenden s. auch oben S. 320 f. Akiba's Ansichten über die göttlichen Heimsuchungen (יסורים).

[3]) Vgl. Rosenthal, Vier apokryph. Bücher, S. 98. In Aboth di R. N. c. 39 folgen in unmittelbarem Anschlusse an die nur theilweise gegebene Sentenz aus Aboth 3, 16 (s. vor. S., Anm. 4) eine Reihe von Aussprüchen, die die Fragen der Buße, Sühne und der Vergeltung behandeln und die als von Akiba herrührend gelten sollen; denn nach ihnen steht eine kurze, mit הוא היה אומר eingeleitete Sentenz. Nach dieser folgen aus Aboth bekannte Sätze Akiba's, wenn auch unter Meir's Namen, s. oben S. 279, A. 2. Jene Aussprüche selbst lauten: 1. Die Buße der Frevler hält — das Strafgericht über sie — auf, wenn auch ihr Urtheilsspruch besiegelt ist. 2. Das Glück der Frevler endet mit Unheil, und die Herrschaft begräbt ihre Inhaber. 3. Buße hält die Sühne in Schwebe, der Versöhnungstag sühnt dann vollständig; Buße sühnt im Verein mit dem Todestage (für עד יום המיתה lies עם יום המיתה), und der Todestag ist der Buße gleichgeachtet. 4. Den Frevlern wird voll bezahlt, den Frommen wird die Vergeltung als

344 keit im Gegensatze zu ihren Leugnern drückt er mit Anschluß an Ps. 10, 13 in folgender kurzen Antithese aus. Der Frevler spricht: es giebt kein Gericht und keinen Richter. Aber es giebt ein Gericht und auch einen Richter [1]! In Hiob 23, 13 findet er die Lehre, daß aus Gottes Gerichte jede Willkür ausgeschlossen sei [2].

Die Vorstellungen von dem Walten der göttlichen Gerechtigkeit sucht Akiba auch im Einzelnen festzustellen, so in dem oben erwähnten Gruppensatze über die Dauer des Strafgerichtes, als welche er für verschiedene Fälle auf Grund von Bibelstellen den Kreislauf eines Jahres von zwölf Monaten angiebt [3]; ferner in den Urtheilen über gewisse in der heiligen Schrift vorkommende Frevler der Vorzeit hinsichtlich ihres Antheils an der

---

Darlehn verwahrt; so wer die Thora mit Widerwillen übt und sonst nichts Gutes thut, dem wird voll bezahlt, wer aber die Thora willig übt und nichts Böses thut, dem wird sein Hauptlohn für die Zukunft verwahrt. Als 5. Ausspruch folgt mit besonderer Einleitung: Alle kommen und gehen nackt, o möchte doch das Gehen — aus der Welt — dem Kommen — in die Welt — gleichen (an Schuldlosigkeit)! (Zum Theile stimmen damit überein die in der 2. Version des Ab. di R. N. nach dem oben S. 335, Anm. 4. angeführten Ausspruche stehenden und mit הוא היה אומר eingeleiteten Sätze). Die Aussprüche 1, 2 und 5 stehen anonym neben einander im bab. Talmud, Joma 86 b unten, mit einigen Varianten im Ausdruck; N. 5 aber ist auf das Antreten und Verlassen der Herrschaft (רשות) bezogen und demgemäß modificirt, dann fände der Satz eine Analogie an dem oben S. 269, A. 3 berichteten Bedenken Akiba's. — No. 4 ist ein anderer Ausdruck für den zu Ps. 36, 7 gegebenen Gedanken Akiba's. No. 3 endlich ist bis auf Einzelheiten identisch mit dem Ausspruche Jehuda's (vgl. oben S. 276, A. 1) in Tos. Joma 5 (4), 10.

[1]) Gen. r. c. 26 „. . . ליט דין וליט דיין" אבל איט דין ואיט דיין. Ueber diesen Spruch (vgl. II, 61, 1) s. auch Lev. r. c. 28 Anf. (Ag. d. pal. Am. III, 662, 2).

[2]) S. oben S. 319, A. 1.

[3]) S. oben S. 329. Eine eigenartige Theorie über das Gleichgewicht zwischen Hölle und Paradies, Strafe der Frevler und Lohn der Frommen, knüpft Akiba an Koh. 7, 14, nach Chag. 15 a, doch s. oben S. 308, A. 3.

künftigen Welt[1]). Von der letztern sind nach Akiba auch aus- 345
geschlossen: wer in „äußeren", nicht zu den heiligen Schriften ge-
hörigen Büchern religiösen Inhaltes liest[2]); wer in der Absicht
eine Wunde zu heilen, über dieselbe leise die Worte von Exod.
15, 26 spricht[3]); wer das Hohelied bei Gastmälern singt, als
ob es ein weltliches Lied wäre[4]). Bei diesen Verurtheilungen soll
die Verdammung der gerügten Sünde in der schärfsten Einklei-
dung ausgesprochen werden. Auch einer Warnung an den enge-
ren Kreis der des Studiums Beflissenen soll Akiba diese Einklei-
dung gegeben haben, indem er lehrte, daß wer nicht „dienend" 346

---

[1]) Die Ansichten Akiba's hierüber waren in anderem Zusammen-
hange schon oben S. 316 und S. 126 behandelt.

[2]) הקורא בספרים החיצונים, M. Sanh. 11 (10), 1. Unter diesen Büchern sind nach einer Baraitha des bab. Talmuds (Sanh. 100 b) die Bücher der Judenchristen oder ketzerischen Sekten — ספרי מינים — überhaupt zu verstehen (צרוקים für מינים ist eine Censuränderung, s. Dikd. Sofrim). Ueber die bekannte Stelle des jerusalemischen Talmuds (Synh. 28 a), in welcher als Beispiele für ספרים חיצונים einige mit Namen genannt werden, s. besonders Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, I. Band S. 68—76 und Perles in Revue des Etudes juives, III, 109. Keinesfalls scheint diese Exemplification von Akiba selbst herzurühren. Wie Akiba die christliche Bibelauslegung, auch wenn sie nicht dogmatisch war, verpönte, sieht man aus dem oben, S. 108 Erzählten.

[3]) M. ibid., Tos. Sanh. 12, 10, wo es Abba Saul im Namen Akiba's mittheilt (vgl. II, 366, 1). Fraglich ist, ob der erläuternde Zusatz, den im jerusalemischen Talmud Rab (Sanh. 28 b oben), im babylonischen Jochanan (Sanh. 101 a) giebt, und den die Tosefta — ebenso Aboth di R. N. c. 36, wo aber Jochanan b. Nuri als Autor genannt ist — in Akiba's Satz selbst aufgenommen hat (ירוקק), schon von dem Letztern ge-
meint war; dann hätte er das so geübte Besprechen der Wunde nicht so sehr als abergläubischen Gebrauch, wie wegen der verächtlichen Behandlung des Gotteswortes verpönt. Dann ist auch der Zusammenhang verständlich, in den die Tosefta den Ausspruch bringt, nämlich nach der Verdammung Jener, die das Hohelied zu profanen Zwecken mißbrauchen. Vgl. noch Levy, Über ein. Fragmente aus der Mischna des Abba Saul, S. 33.

[4]) S. oben S. 310.

einem Gelehrten als Schüler sich anschließt, keinen Antheil an der kommenden Welt habe [1]).

8. Pseudepigraphisches.

In den Pirkê R. Eliezer findet sich, wie den meisten hervorragenden Tannaiten, auch Akiba eine Reihe von agadischen Sätzen zugeschrieben, ohne daß deutlich wäre, daß der Autor dieses Werkes die betreffenden Sätze anders als willkürlich mit dem gefeierten Namen verbunden hätte. Jedoch erst vom 24. Capitel an bedient er sich des Namens Akiba's bei acht Sätzen des verschiedensten Inhaltes [2]). — Im Midrasch Mischle werden Aussprüche zu Prov. 22, 22 [3]); 23, 24 [4]); 28, 27 [5]) dem A. zugeschrieben.

---

[1]) Nach Ab. di R. N. c. 36 Ende. Vielleicht ist dieser Ausspruch Akiba's in demselben Sinne zu verstehen, wie die oben S. 97, A. 5 erwähnte Mahnung seines Lehrers Eliezer.

[2]) 1. Nimrod, der Sklavensohn, wird zum König gemacht, mit Anwendung von Prov. 30, 22. Cap. 24. — 2. Abraham sieht die vier Weltreiche, nach Gen. 15, 9 (wobei als viertes Ismael, d. i. das arabische, muhammedanische Reich!). Cap. 28. — 3. Der mit den Vätern wandernde Brunnen. E. 35. — 4. Begegnen von Mädchen beim Eintritt in eine Stadt bedeutet Glück, nach Gen. 24. Cap. 36 Anf. — 5. Die Stämme Juda und Benjamin am rothen Meere, nach Ps. 68, 28 (in Mechiltha zu Exod. 14, 22 von Meir). Cap. 42. — 6. Von der Buße. Cap. 43. — 7. und 8. Tyrannische Behandlung der Israeliten in Aegypten, Cap. 48. —

[3]) Die Worte כי דל הוא paraphrasirt er so: דיו דלותו של עני, dazu das Sprichwort: כסתייא לעייקא שבקיה לעייקותיה, das nach Gen. r. c. 14 (7), Schocher tob zu Ps. 2, 9 (II, 189, 2) zu verstehen ist, wo eine auf dem Sprichworte beruhende Äusserung einem ungläubigen Sepphorenser in dem Mund gelegt wird. — In demselben Verse wendet nach Midr. Mischle Akiba noch den Spruch an: אין מרחמין ברין.

[4]) „Dein Vater" ist Gott, „deine Mutter" ist die Weisheit (nach Prov. 2. 3).

[5]) כל מי שנותן צדקה לעני אין מחסור ואם לאו ומעלים עיניו רב מארות Dann folgt — mit הוא היה אומר eingeleitet — die oben S. 297, Anm. 4 gebrachte Deutung zu Koh. 11. 6. — S. noch oben S. 262. A. 1 (zu 1, 4); S. 155, A. 5 (zu 6, 5); S. 288, A. 2 (zu 11, 4).

Der mystische Midrasch mußte Akiba, dem großen Märtyrer und dem gefeierten und allein unversehrt gebliebenen Besucher des „Paradieses" der alten Geheimlehre [1]), eine große Rolle unter den dem Alterthume entlehnten Autoritäten seiner theosophischen Dichtungun und Speculationen zuweisen. In den Hechaloth, als deren Verfasser Ismael gelten soll, nennt dieser Akiba als Denjenigen, welcher die vorgetragenen Geheimnisse am Gottesthrone erlauschte [2]). Im großen Hechaloth beruft 347
sich Ismael auf Akiba für Lehren, welche dieser im Namen des Eliezer b. Hyrkanos tradirt habe [3]). Ebendaselbst finden wir Akiba mit den anderen Heroen der Mystik zu Füßen des Nechunja b. Hakkana sitzen [4]). Der naturphilosophische Midrasch Temura nennt abwechselnd Akiba und Ismael als Autoren [5]). — Als eigenstes Gebiet Akiba's im Reiche der Mystik wurde die Darlegung der in den Buchstaben des hebräischen Alphabetes, den Elementen der heiligen Schrift, verborgenen Geheimnisse betrachtet, da er in der halachischen Auslegung der h. Schrift eben von der Grundanschauung ausgegangen war, daß in jedem Buchstaben Anknüpfungen und Andeutungen für die Einzelheiten des Religionsgesetzes zu finden sind. Diese Grundanschauung führte schon früh zu einer eigenthümlichen Hypostasirung der Buchstaben als der Grundelemente der heiligen Schrift, der Thora; und namentlich an der Würde, welche der letztern, als dem vor der Schöpfung existirenden Ausflusse der göttlichen Weisheit, im Rathe des Schöpfers zugetheilt wurde, nahmen die Buchstaben selbst ihren Antheil. Die verschiedensten, an die Namen und die Formen der Buchstaben sich lehnenden Deutungen und Dichtungen, zum Theil früheren Quellen entnommen, wurden in der gaonäischen Zeit zu einem Midrasch

---

[1]) S. oben S. 333.
[2]) S. oben S. 262, A. 4.
[3]) S. oben S. 121.
[4]) S. oben S. 56, A. 4.
[5]) S. oben S. 263.

gesammelt, dem der Verfasser die Worte „Es sagte R. Akiba" vorsetzte und der Midrasch Alpha-Betha des R. Akiba oder Agada des R. Ak. oder Buchstaben des R. Ak. genannt
348 wurde [1]). Eine andere, ebenfalls den Namen Akiba's an der Spitze tragende Version dieses Midrasch berücksichtigt auch die verschiedenen Buchstabencombinationen [2]).

Besonders die lautliche Bedeutung der hebräischen Buchstaben liegt dem System des Buches Jezira zu Grunde, das sich selbst auf Abraham zurückführt, aber später Akiba zugeschrieben wurde [3]). Theurgischen Inhaltes ist das Sefer Hajjaschar, für welches ein alter Schriftsteller gleichfalls Akiba als Verfasser nennt [4]). In einem kleinen, aramäisch geschriebenen angelologischen Traktate aus der gaonäischen Zeit wird nach Nechunja b. Hakkana und dessen Gefährten und vor Jonathan b. Uzziel und dessen Gefährten Akiba mit seinen Gefährten als Inhaber theurgischer Geheimnisse und Kräfte genannt, und am Schlusse dieses Traktates wird „R. Akiba der Alte" als derjenige genannt, dessen leibliches und geistiges Auge

---

[1]) S. Zunz, Gott. Vorträge, S. 168 f. Jellinek, Beth Hammidrasch, Bd. III. p. XIV. f. Im selben Bande, S. 12—49 ist dieser Midrasch abgedruckt. S. ferner Beth Hammidrasch, B. V, p. XIV f. und 31—33; S. Sachs am Schluß seiner Einleitung zum ס' התגין (Paris 1866), p. 40 f. über den im Anhange daselbst, S. 42—47, edirten, Akiba zugeschriebenen Midrasch über die Krönlein der Buchstaben.

[2]) Beth Hammidrasch III, 50—64.

[3]) Nach Jellinek, Beiträge zur Geschichte des Kabbala, S. 4, war Isaak de Lattes (im Vorwort zur Cremonaer Ausgabe des Zohar) der Erste, der Akiba als denjenigen nennt, der das Buch Jezira niederschrieb. — Über das Buch s. aus neuerer Zeit die Forschungen Epstein's im 28 und 29. Bande der Revue des Études Juives; meine Schrift: Die Anfänge der hebr. Grammatik, S. 20—23; Steinschneider, Die hebr. Übers. des Mittelalters, S. 394.

[4]) S. Zunz a. a. O. S. 169, Benjakob, Thesaurus libr. Hebr. p. 234, N. 492.

die geschilderten himmlischen Hallen und deren Geheimnisse geschaut hat [1]).

XIII.

Die Zeitgenossen und älteren Schüler Akiba's.

1. Tarphon.

Eine der charaktervollsten und hervorstechendsten Erscheinungen in der an den verschiedenartigsten Persönlichkeiten so reichen Zeit, welche dem Falle Jerusalems folgte und dem Falle Bethars 349
voranging, war der aus priesterlicher Familie stammende Tarphon. [2]) Seine früheste Jugenderinnerungen gehen noch in das Heiligthum zurück. Er gedenkt eines Bruders seiner Mutter, der in der Tempelhalle die Trompete blies [3]) und erinnert sich, selbst am Versöhnungstage in Reih' und Glied mit den Priestern gestanden und gehört zu haben, wie der Hohepriester, wenn er den heiligen Gottesnamen aussprach, dies so that, daß seine Stimme mit dem Gesange der Priester zusammenfloß [4]). Seine Priesterrechte und Pflichten nahm er, soweit es angieng, auch nach der Zerstörung des Tempels sehr ernst. Er berief sich in Bezug auf das Nehmen der Hebe auf eine von Jochanan b. Zak-

---

[1]) S. B. Hammidrasch, VI. 110, 111. — Ueber andere Akiba zugeschriebene Schriften s. noch Zunz, G. V., S. 405, Anm. a.

[2]) Hieronymus zu Jesajas 8, 11, nennt ihn zwischen Eliezer und Jose Gelili (et post eum Eliezer et per ordinem Telphon et rursum Joseph Galilaeus). S. Geiger, Jüdische Zeitschrift V, 273 (wo unrichtig Delphon statt T.) und Krauß, Magyar Zsidó Szemle VII, 581; desselben Lehnwörter II, 278. Vielleicht ist טַרְפוֹן die hebraisirte Aussprache von Τρύφων; es kommt für den Namen auch die Schreibung טריפין vor. Über T.'s Identität mit dem Tryphon des Justinus Martyr s. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, 3. Aufl. II. 378.

[3]) Jer. Joma 38 d, Sifré zu Num. § 75.

[4]) Jer. Joma 40 d unt. Nach der vollständigern Tradition in Koheleth rabba zu 3, 11 befand sich Tarphon auch bei dieser Gelegenheit mit seinem Oheim im Heiligthum.

kai ihm gewordene Belehrung [1]). Als er einmal vom Lehrvortrage ausgeblieben war und ihn der Patriarch Gamliel nach der Ursache befragte, sagte er, er habe Priesterdienst gethan; dann erklärt er dem ob des Ausdruckes verwunderten Gamliel denselben, mit Berufung auf Num. 18, 7, damit, daß auch das Einheben der Priestergaben „Dienst" genannt werde [2]). Auf originelle Weise benützte er seine Priesterprivilegien zu einem großartigen Wohlthätigkeitsakte während einer Hungersnoth. Er traute sich 300 Frauen an, damit diese das Recht erhielten, von dem
350 dem Priester gehörenden geweihten Getreide zu essen [3]). Daß nicht Eigennutz den — übrigens reichen — Aharoniden zu einem so eifrigen Beanspruchter seines Rechtes machte, zeigt auch der Umstand, daß er das Geld, mit dem man bei ihm die erstgeborenen Söhne auslöste, dem Vater zurückschenkte [4]). Rauh und heftig in seiner Ausdrucksweise [5]), war er in seinem Thun von un-

---

[1]) Tos. Chagiga c. 3 Ende. Diese Erzählung ist durch die Angabe merkwürdig, daß Tarphon durch sein zu eifriges Nehmen der Priesterhebe in's Gerede kam: Ein „Greis" sagt ihm: כפני מה הבריות מרננות אחריך והלא כל דרכיך אמת וישר הן . . .

[2]) Sifrê zu Num., § 116; Pesachim 72 b. Gamliel sagt ihm הלא כל דבריך תימה וכי יש עבודה עכשיו. Büchler macht mich auf die Parallelstelle in Sifrê zûta (Jalkut I, 754) aufmerksam, mit der Midrasch Haggadol zu Num. 18, 7 übereinstimme. Eine beliebte Schwurformel T.'s war העבודה, s. Sifrâ zu Lev. 19, 16, Bar. Zebachim 13 a.

[3]) Tos. Kethub. 5, 1, tradirt von Menachem b. Nappach, im Namen des Eleazar Hakkappar; ohne Tradenten j. Jebam. 6 b. Vielleicht darf man den immerhin ungeheuerlichen Act einer 300 fachen Heirat dadurch beseitigen, daß man annimmt, unter ש' נשים (was nachher = שלש מאות נשים genommen wurde) wären ursprünglich nur שתי oder שלש נ' verstanden gewesen.

[4]) Tos. Bechor. 6, 14; b. Bechor. 51 b.

[5]) Berühmt war seine Schwurformel אקפח את בני „ich möge meiner Kinder verlustig gehen" (Sifrâ zu Lev. 1, 5; Sifrê zu Num. § 75; Sabbath 116 a, ferner an den in den ersten drei Anmerkungen dieses Abschn. citirten Stellen). Der Patriarch Jehuda I spielte auf dieselbe an, als er sich nach der Nachkommenschaft T.'s erkundigte, Baba mezia 85 a. — Erwähnt sei noch der Ausdruck, Nidda 13 b: הקציץ ידו על טבורו, ebendas.:

gewöhnlichem Zartsinne. Seiner Mutter legte er einmal, als sie barfuß über den Hof gehen mußte, die Hände unter und ließ sie auf diesen schreiten [1]). Als er einmal einen Brautzug an seinem Lehrhause vorüberziehen sah, unterbrach er den Vortrag und ließ die Braut durch seine Mutter und Frau baden, salben und schmücken und sie so ihrem Gatten zuführen [2]). Das Gebot, Frau und Kinder am Feste zu erfreuen, erfüllte er so, daß er allerlei Leckerbissen an sie vertheilte [3]). Als seine Frau starb, gelobte er 351
sich noch am Begräbnißtage deren Schwester an, mit den Worten: Laß dich heimführen und erziehe die Kinder deiner Schwester [4])! Seine Scheu, aus dem Ruhme seiner Gelehrsamkeit irgend einen Nutzen zu ziehen, gieng so weit, daß er einmal nur in äußerster Not seinen Namen nannte, um sich vor Schlägen zu retten, dann aber es sein Leben lang bereute und ausrief: Wehe mir, daß ich mich der Krone der Lehre bedient habe [5]).

מוטב תבקע כריסו ואל ירד לבאר שחת. Zu seinem Schwure bildet er selbst einmal (Sabb. 15 a) das Wortspiel: אקפח את בני שזו הלכה מקפחת.

[1]) Jer. Pea 15 c; vollständiger j. Kidduschin 61 b, woraus paraphrasirt und geändert bei Tossaphoth zu Kidd. 31 b. s. v. ר' טרפון. Im Babli, Kidd. 31 c, ist die Anekdote verallgemeinert, als ob T. immer, wenn seine Mutter das Lager aufsuchte oder es verließ, sich bückte, um ihr die Hände unterzulegen. Auch darin ist der Bericht des Jeruschalmi — der auch hebräisch, also in alter tannaitischer Fassung geblieben ist — ursprünglicher, daß in ihm sich nicht T. selbst im Lehrhause seiner Pietät rühmt, sondern daß seine Mutter dieselbe vor den ihren kranken Collegen besuchenden Weisen erwähnt.

[2]) Aboth di R. Nathan c. 41 gegen Ende.

[3]) Jer. Pesach. 37 b unten. Aehnliches, doch nur in Bezug auf den Pesachabend wird bab. Pesach. 109 b von Akiba erzählt. (Var. auch hier טרפון).

[4]) Jer. Jebam. 6 b. In b. Moed Katon 23 b wird dasselbe von Joseph, dem Priester erzählt.

[5]) Berichtet von T.'s Zeitgenossen Chanina b. Gamliel, der auch Kidd. 81 b einen Zug aus T.'s Leben erzählt, j. Schebiith 35 b und b. Nedar. 62 b. Auch hier hat die Version des Jeruschalmi ursprünglichere Färbung.

Unter den Tannaiten, die am Tage der Absetzung Gamliel's im Vordergrunde standen, befand sich auch Tarphon, und in einer erhaltenen Debatte jenes Tages nennen ihn Josua b. Chananja und Eleazar b. Azarja Bruder [1]). In besonders nahe Beziehung trat er jedoch zu Akiba, dessen Bedeutung er in enthusiastischer Weise anerkannte [2]). Bezeichnend für ihr Verhältniß ist die Anekdote, wonach T. dem Akiba eine große Summe Geldes gab, damit er dafür ein Grundstück kaufe, dessen Ertrag sie, gemeinschaftlich dem Studium obliegend, zu ihrem Lebensunterhalte benützen würden. Akiba aber vertheilte das Geld an Lehrer und des Studiums Beflissene, und als ihn T. nach dem Grundstücke fragte, zeigte er ihm die Beschenkten; die Urkunde über das gegebene Geld aber sei bei David zu
352 finden, nämlich in den Psalmworten „seine Wohlthätigkeit bleibt für die Ewigkeit" (Psalm 112, 9) [3]). — Mit den genannten drei Tannaiten, Josua, Eleazar b. Azarja und Akiba, besuchte er den kranken Eliezer b. Hyrkanos und sprach ihn mit den Worten an: „Meister, werther bist du Israel als der Sonnenball, denn dieser spendet nur Licht in dieser Welt; du aber spendest Licht in dieser und in der kommenden Welt" [4])! — An der Spitze derselben Lehrer, zu denen noch Jose der Galiläer hinzukam, begab sich Tarphon auch zu Ismael b. Elischa, um diesen über den Tod seiner Söhne zu trösten. Sein eigener Trostspruch lautete, ausgehend von Lev. 10, 6: Wenn

---

[1]) M. Jadajim 4, 3.

[2]) S. oben S. 266. — Wie Akiba einmal einen Schüler, der sich freut, Tarphon mit einem Einwande in die Enge getrieben zu haben, nachdrücklich zurechtweist, liest man Sifrê zu Num. 28, 26 (§ 148), b. Menach. 68 b.

[3]) Lev. r. c. 34 Ende; Pesikta rabb. c. 25 (126 b); Mass. Kalla. — Nach Sabb. 25 b nannte Tarphon nur den reich, der 100 Weingärten und 100 Felder besitzt, und dazu 100 Sklaven, die in denselben arbeiten.

[4]) Mech. zu Exod. 20, 23 (73 a), Sifrê zu Deut. § 32. Anders ist die Ueberlieferung in Sanh. 101 a. S. oben S. 162, A. 3.

schon Nadab und Abihu, die nur ein Gebot erfüllt hatten (Lev. 9, 9), so beweint wurden, wie verdienen es erst die Söhne Ismaels, beweint zu werden! [1]) Es ist nicht ohne Bedeutung, daß bei dieser Gelegenheit Tarphon seine Gefährten darauf hinweist, daß Ismael besonders in der Agada bewandert sei [2]). Seine eigene starke Seite war die Agada nicht, sowie er überhaupt, nach der schon erwähnten Charakteristik seines Wissens und seines Lehrens [3]), die agadische Auslegung der heiligen Schrift keineswegs als gesonderten Zweig der traditionellen Wissenschaft zu pflegen geneigt war. — Die bemerkenswertheften Beispiele der Agada Tarphons haben sich in einer Ueberlieferung erhalten, die über eine Unterredung desselben mit seinen Schülern Kunde giebt [4]). In dieser wirft der Lehrer die Fragen auf, zunächst eine halа- 3

[1]) Moed Katon 28 b.

[2]) S. oben S. 236, A. 1.

[3]) S. oben S. 216, A. 1.

[4]) Tosefta Berach. 4, 16 f. Darauf folgt ein Bericht darüber, wie die zweite von Tarphon beantwortete agadische Frage — wodurch Juda des Königthums würdig wurde — von vier Hörern Tarphons — Eleazar b. Mathia, Chananja b. Chakhinai, Simon b. Azzai und Simon aus Teman — weiter discutirt und zu einem andern Resultate geführt wird. In der Mechiltha zu Exod. 14, 22 (31 b) ist diese zweite Discussion mit dem ersten Bericht über die Unterredung T.'s mit seinen Schülern verbunden, so das aus dem Ganzen ein Gespräch wird. Dasselbe trägt in der Mech. schon darin das Gepräge der künstlichen Construction, daß die halachische Frage, von welcher nach Tos. die Unterredung ausgeht, auf sehr ungeschickte Weise inmitten der agadischen angebracht ist. — Was nun die zweite Discussion betrifft, so erscheint in ihr Akiba als derjenige, welcher den Genannten präsidirt und die gegebene Antwort widerlegt, zum Schlusse aber selbst eine giebt. Mehr Wahrscheinlichkeit hat aber eine inhaltlich wenig abweichende Ueberlieferung dieser Discussion im Midrasch Halleł (Beth Hammidrasch V, 95), wo Akiba's Stelle Ben Azzai einnimmt, und statt des Letztern unter den Vieren Simon b. Zôma genannt wird. In Schocher tob zu Ps. 76 wird die Discussion der Frage nach Juda's Königthum sehr frei nach der Mechiltha gegeben, als zwischen Tarphon und seinen Schülern stattgefunden.

chiſche, zu der gerade Veranlaſſung war [1]), dann ohne Vermittelung zwei agadiſche [2]). Die Jünger antworten nicht auf die Fragen, ſondern bitten um Belehrung, die ihnen dann auch zu Theil wird. Die erſte der agadiſchen Fragen lautet, mit Bezug auf Gen. 37, 25: Pflegen nicht ſonſt die Araber übelriechende Waaren, Felle und Theer zu führen? Antwort: Gott fügte es ſo, das jener Fromme (Joſeph) nur zwiſchen angenehme,
54 wohlriechende Dinge geſetzt werde [3])! Die zweite Frage: Wodurch verdiente Juda das Königthum [4])? Antwort: Weil er ſeine Schuld gegen Tamar eingeſtand (Gen. 38, 26) [5]).

---

[1]) Er ſitzt am Sabbath Nachmittag im Schatten des Taubenhauſes (Mech. hat dazu של יבנה), und man bringt ihm kaltes Waſſer, um ſeinen Durſt zu löſchen; da fragte er ſeine Schüler, welchen Segensſpruch zu ſagen habe, wer zur Löſchung ſeines Durſtes Waſſer trinkt. In Mech. fehlt die Veranlaſſung der Frage, und dieſelbe iſt, wie aus der vorhergehenden Anm. erſichtlich, zwiſchen die anderen Fragen geſchoben und, gleich den anderen, den Schülern in den Mund gelegt. — Derenbourg 393, Anm. 3 ſucht eine gezwungene Veranlaſſung für die halachiſche Frage, weil ihm die urſprünglichere Verſion in der Toſefta entgangen iſt.

[2]) T. leitet beide mit dem Worte אשאל ein „Soll ich fragen?", worauf die Schüler antworten למדינו רבינו „Belehre uns, unſer Meiſter!" S. auch Sifrê zu Num. 18, 18 (§ 118). Tarphon ſtellt eine kurze halachiſche Theſe auf. Da ſagen ihm ſeine Schüler: רבינו למדינו, worauf er die Theſe begründet; ganz ſo Mechilta zu Deut. 15, 20 (ed. Hoffmann, S. 11, wo auch an Joſe Gelili die Aufforderung gerichtet wird). Vgl. Die älteſte Terminologie, S. 96.

[3]) Etwas weitläufiger in Mech., danach Abba bar Kahana in Gen. r. c. 84. — Was in Toſefta darauf folgt: „Wenn Gott ſchon zur Zeit der Heimſuchung ſich ſo der Frommen erbarmt, wie erſt zur Zeit der Gnade", — mit weiteren Belegen dafür aus Lev. 10, 5 und I Kön. 13, 18, — gehört nicht mehr Tarphon an.

[4]) Daß gerade die beiden Fragen beſprochen werden, kommt wol daher, daß die Capp. 37 und 38 der Geneſis an jenem Sabbath die Perikope bildeten. Oppenheim החוקר I. 97 f. ſieht den hiſtoriſchen Hintergrund der Frage in der Wiedereinſetzung Gamliels II.

[5]) אמרו לו in der Toſefta (vor מפני שהודה בתמר) iſt zu ſtreichen, da T. ſelbſt die Antwort giebt, wie bei der erſten Frage. — Es iſt indeſſen auch eine andere Auffaſſung der Toſefta, als die S. 346, Anm. 4 vorgetragene, möglich, bei welcher אמרו לו nicht geſtrichen werden muß und die Re-

Zwei andere Besprechungen agadischer Fragen unter Tarphon's Vorsitze sind überliefert, bei denen Eleazar aus Modiim zugegen war. Die eine galt dem Abschnitte vom Manna, und Tarphon rief bei dieser Gelegenheit dem genannten Agadisten in seiner heftigen Weise zu, wie lange er Zusammengestoppeltes vorbringen wolle[1]). Er selbst gab einen Beitrag zur Erklärung jenes Abschnittes, indem er in dem Worte כִּכְפוֹר, Exod. 16, 14, die Andeutung findet, daß das Manna nicht auf den bloßen Erdboden fiel, sondern auf behältnißartige Unterlagen[2]). Die andere Besprechung findet im Obergemache Tarphons Statt und betrifft die Frage, welcher Art jene „zu jeder Zeit" geübte Wohlthätigkeit sei, von der in Ps. 106, 3 die Rede ist[3]).

lation der Mechiltha nicht so sehr von der der Tos. verschieden ist. Freilich muß dann die secundäre Relation des Midrasch Hallel als irrthümlich betrachtet werden. Danach ist die in der Tos. mit מעשה בארבעה וקנים beginnende Erzählung bloß eine Unterbrechung des Gespräches zwischen T. und seinen Schülern, um anzugeben, daß diese, als sie den Inhalt des Gespräches wiederholten, zu derjenigen Auffassung, wonach das reuemütige Geständniß Juda's ihn des Königthums würdig machte, aus Eigenem Hiob 15, 18 f., worin derselbe Gedanke ausgedrückt sei, hinzufügten. Dann folgt die Weiterführung des Gespräches: . . אמר להם. Die Einwände rühren demgemäß — wie in Mech. — von Tarphon her, und von ihm auch die endgültige Antwort, daß Juda's, des Stammes, Mut, als es galt durch's Meer zu ziehen — nach Ps. 69, 2, 3 und 114, 1, 2, — ihn der Herrschaft würdig erwies. In Sota 37 a wird dasselbe in einem längeren Agadasatze Jehuda b. Ilai's ausgeführt.

[1]) S. oben S. 188, Anm. 3. Mit denselben Worten — עד אימתי אתה מגבב ומביא עלינו — fährt Tarphon auch Akiba in einer halachischen Discussion an, s. Sifrâ zu Lev. 1, 5 (6 b); Sifrê zu Num. 10, 8 (§ 75).

[2]) Mech. z. St. (49 a): ר״ט אומר אינו יורד אלא על האופסים. Ueber אופסים s. besonders Kohut, Aruch I, 223; Jalkut hat dafür die Variante קופסא (= κάψα, capsa), woraus mit Wegfall des anlautenden ק leicht אופסא werden konnte (vgl. איטליז aus κατάλυσις). Tarphon deutet כפורת nach כפור Deckel. Vgl. dieselbe Deutung vom Amora Jose b. Chanina in b. Joma 75 b: טל מלמעלה וטל מלמטה ודומה כמו שמונח בקיפסא.

[3]) . . . ואמרו נטנו בעליית ר' טרפון, Esther rabba zu 2, 5, c. 6 Anf., s. oben S. 188, A. 4. In Schocher tob z. St. fragen die Schüler den T., dieser antwortet, jene erheben Einwände und wünschen endlich, des Modiiten Meinung zu hören.

Gleichfalls unter Tarphon's Vorsitze fand jene bedeutsamere Besprechung darüber Statt, was wichtiger sei, die Uebung guter Thaten oder das Studium der Lehre. Er selbst sagte: Das Thun ist wichtiger.[1]) Diese Ansicht hängt mit Tarphons sonstigen Kernsprüchen zusammen, welche auf praktische Bethätigung des religiösen Berufes dringen und das Verhältniß zwischen Gott und Menschen unter dem Bilde des Arbeitsgebers darstellen. „Der Tag ist kurz und der Arbeit ist viel, die Arbeiter sind träge, der Lohn ist reich und der Hausherr drängt".[2]) „Nicht dir liegt es ob, die Arbeit zu vollenden, aber du bist auch nicht ein Freier, so daß du dich ihr entziehen könntest; hast du viel Thora gelernt, wird dir auch viel Lohn gegeben. Zuverlässig ist dein Arbeitsherr, daß er dir den Lohn deines Thuns geben wird, wisse jedoch, daß die Belohnung der Frommen in der Zukunft sein wird".[3])
56 Aus Exod. 25, 8 — „sie sollen mir ein Heiligthum errichten, dann werde ich in ihrer Mitte wohnen" — folgerte T., daß Gott seine Herrlichkeit erst dann in Israel wohnen ließ, als sie eine Arbeit vollbracht hatten; und in Gen. 49, 33 fand er angedeutet, daß der Mensch nur in einem Zeitpunkte der Beschäftigungslosigkeit vom Tode ereilt wird.[4])

Gerne brachte Tarphon biblische Sätze und Ausdrücke an, um seine Rede emphatischer zu machen. Wenn ihm Jemand einen wohlbegründeten Ausspruch mittheilte, so drückte er seinen Beifall mit den Worten כפתור ופרח aus („Knauf nnd Blume!"), welche die Zierraten des goldenen Leuchters bezeichnen (Exod. 25, 33); während er etwas Unhaltbares mit den Worten der Schrift abwies: Nicht wird mein Sohn mit euch hinuntergehen!

---

[1]) מעשה גדול, Kidd. 40 b. S. oben S. 296, A. 3.

[2]) Aboth 2, 19, Derenbourg, 379, A. 1, erinnert an das bekannte „Vita brevis, ars longa" von Hippokrates.

[3]) Aboth ib. Der letzte Theil dieses Spruches berührt sich mit dem Schlusse von El. b. Arach's Wahlspruche, s. oben S. 72.

[4]) Beides in Ab. di R. N. c. 11 (vgl. II, 159, 8).

(Gen. 42, 38) [1]). Daß er Hiob 28, 11 auf Akiba anwendete, war schon oben erwähnt.[2]) Geistreich ist seine Anwendung von Daniel 8, 4 ff. bei Gelegenheit einer besonders lebhaften halachischen Discussion zu Lydda, in welcher die Ansicht Tarphons von Jose dem Galiläer, die Akiba's von Simon b. Nanos mit Argumenten unterstützt wurde. Jose's Argument wurde von Akiba beseitigt, und dieser glaubte eine Weile gesiegt zu haben; da trat Jose mit einem neuen Argument auf und widerlegte Akiba, dem Keiner der anwesenden 32 Gelehrten beistehen konnte. Da wandte Tarphon auf den Kampf der Gelehrten den in Daniel a. a. O. beschriebenen Kampf der Thiere an: Der Widder, der Alles besiegt und groß thut, ist Akiba, der Ziegenbock mit dem sichtbaren Horne ist Jose der Galiläer und seine Widerlegung: der rennt den Widder an und zerbricht seine beiden Hörner, das sind die Argumente des Akiba und seines Helfers Simon b. Nanos, und keiner der 32 Gelehrten rettet den Widder aus seiner Hand.[3]) — Die Söhne seiner Schwester, welche er unterrichtete, nannte er scherzhaft „Söhne der Ketura" (Gen. 25, 4), weil er ihre Theilnahmslosigkeit beim Unterrichte einmal nur dadurch aufrüttelte, daß er ihnen Gen. 25, 1 vorsagte, aber statt Ketura den Namen Jochani (Johanna) setzte, was sie schnell einfallend berichtigten[4]). 35

[1]) Gen. r. c. 91 g. E. Tradenten: Chanina und Marinus im Namen des Abba Nehorai (s. II, 379, 3).

[2]) S. 266. — Vgl. noch oben S. 343, Anm. 5 ואל ירד לבאר שחת; Sifrâ zu Lev. 1, 5 und sonst: שלא הטית ימין ושמאל.

[3]) Tos. Mikwaoth Ende; unvollständig in Sifrê zu Num. 19, 9, § 124.

[4]) Zebachim 62 b oben. Daß er zu dem scherzhaften Namentausche gerade den Namen יוחני wählt, kömmt vielleicht daher, daß seine Schwester eben diesen Namen trug; er will seinen Neffen andeuten, daß „die Söhne der Johanna" „Söhne Ketura's" seien, wol Nachkommen Abraham's, aber nicht echte. Der Ausdruck בני קטורה in diesem Sinne wurde, wie im Talmud a. a. O. berichtet wird, von dem Amora Joseph angewendet, als einige seiner Hörer bei ihm Unkenntniß einer Bibelstelle voraussetzten und eine mit derselben im Widerspruch stehende Aeußerung von ihm vorschnell berichtigten.

Unter den strengen Aussprüchen der Tannaiten dieser Zeit gegen die vom Judenthum sich lossagenden Judenchristen ist Tarphon's Ausspruch der heftigste. Er schwört, das er ihre Bücher, wenn sie ihm zu Händen kämen, ohne Rücksicht auf die darin vorkommenden Gottesnamen verbrennen würde. Wer von einem Mörder oder einer Schlange verfolgt wird, flüchte sich eher in einen Tempel der Götzendiener, als in ihre Häuser; denn die Götzendiener leugnen zwar die Gotteslehre, haben sie aber nie erkannt, Jene aber kennen und leugnen sie, und von ihnen gilt das strafende Wort in Jes. 57, 8 [1]).

58 Noch ein Beispiel agadischer und eines halachischer Schriftauslegung Tarphon's ist zu erwähnen, nämlich die Bemerkung zu Num. 5, 15, der Akiba entgegentritt [2]), und die nur den Consonantenbestand berücksichtigende Deutung von כַּפּוֹת, Lev. 23, 40 = כְּפִית [3]).

Im Pirkê R. Eliezer sind drei Sätze mit dem Namen T.'s versehen [4]); auch eine im Midrasch Schocher tôb zu Ps. 7, 1 in seinem Namen gegebene Deutung ist wahrscheinlich pseudepigraphisch [5]). Dasselbe gilt von einem Ausspruche zu

---

[1]) Sabb. 116 a. Samuel Edels z. St. bemerkt richtig, daß T. in der Belegstelle besonders die Worte כי מאתי גלית „von meiner Seite hinweg buhlteſt du" betont. S. übrigens noch oben S. 258, A. 4. — Wie Derenbourg 379 hervorhebt, findet sich in dem Satze Tarphons über die Unfähigkeit seiner Zeitgenossen, Verweise anzunehmen — s. oben S. 219, A. 4 — eine Analogie zu dem bekannten Satze vom Splitter und Balken (Ev. Matth. 7, 4). Doch ist der Schluß des Tarphon'schen Satzes in Arachin 16 b: אם אמר לו טול קיסם מבין עיניך אמר לו טול קורה מבין עיניך schwerlich ein ursprünglicher Bestandtheil desselben, da er sich in Sifrâ und Sifrê nicht findet, und wol erst aus dem Baba bathra 15 b zu lesenden Satze des Amora Jochanan hinzugefügt wurde.

[2]) S. oben S. 307.

[3]) Sifrâ z. St. (102 d), Sukka 32 a.

[4]) Zu Jona 2, 1, Cap. 10 (daraus in Midrasch Jona, Beth Hammidrasch I. 97); zu Gen. 20, Cap. 26; Gott trägt die Thora den Nachkommen Esau's und Ismaels an, Cap. 41.

[5]) Der betreffende Satz ist nämlich die Erweiterung eines im bab. Talmud, Moed Katon 16 b anonym tradirten Satzes.

Gen. 32, 25 im Midrasch Abkir [1]). Im Midrasch Mischle wird T. einmal genannt [2]).

2. Jose, der Galiläer.

Das Auftreten eines aus Galiläa stammenden Jüngers in dem Lehrhause von Jabne war eine so vereinzelte Erscheinung, daß man Jose, der eines Tages aus der Reihe der Schüler disputirend den Meistern Tarphon und Akiba siegreiche Argumente entgegensetzte [3]) und von da an selbst den Meistern zugezählt wurde, nicht mit dem Namen seines Vaters, sondern 35
mit dem seiner Heimath bezeichnete [4]). Der Makel, der in den Augen der Judäer den durch ihre Sprache und ihre Sitten unliebsam sich auszeichnenden Bewohnern der nördlichen Provinz

---

[1]) Jalkut zur St. § 132 (ed. Buber p. 7).

[2]) Zu 9, 2. Nach der Äußerung Ismaels (oben S. 262, A. 1) folgt die T.'s: מצינו גדול מזה כהן גדול משמש את ישראל ביום הכפורים. Die Aeußerung entspricht der priesterlichen Herkunft T.'s (s. oben S. 342); auch scheint die ganze Erzählung aus einer echten Quelle herzustammen.

[3]) Das erste Auftreten Jose's ist in Sifrê zu Num. § 118 und in der Bar. Zebachim 57 a mit großer Genauigkeit geschildert. Sowol T. als Akiba sprechen ihn mit בני „mein Sohn" an. S. unten S. 354, Anm. 1: S. auch Mechiltha zu Deuteron. an der oben S. 347, A. 2. citirten Stelle. היה [שם] ר' יוסי הגלילי שבא תחלה לשמש גבאים.

[4]) Bei Hieronymus (s. oben S. 342, A. 2): Joseph Galiläus. In Sifrê zuta zu Num. 19. (Jalkut I, 761) wird ein Vortrag erwähnt, den Jose Gal. in Tiberias, also in seiner Heimat hielt. פעם אחת היה ר' יוסי הגלילי יושב ודורש בכרם בטבריא. Es folgt dann ein ausführlicher Bericht über eine Disputation zwischen Jose und dem neben ihm sitzenden Simon b. Chanina. Dieser sonst nicht genannte Tannait (was Sanh. 101 a betrifft s. oben S. 187, Anm. 3) ist vielleicht kein Anderer als ר' שמעון בן הסגן d. h. Simon, Sohn Chanina's des Vorstehers der Priesterschaft. — In der Mischna Jadajim 4, 8 ist unter den übrigen mit den Pharisäern disputirenden Sadducäern auch ein צדוקי גלילי (in Lowe's Mischna edition: מין גלילי) besonders genannt. — Nach Ländern sind aus ähnlichen Gründen unter den Tannaiten benannt: Chanan der Aegypter (המצרי), ein Schüler Akiba's; Nachum der Meder (המדי), ein Richter aus den letzten Zeiten des Tempels; Simon der Temanite (התימני).

anhaftete, konnte jedoch auch durch die hervorragende Stellung, die er im Kreise der Gelehrten von Jabne und Lydda einnahm, nicht ganz von Jose genommen werden. Beruria (Valeria) die geistreiche Tochter des Chanina b. Teradion und Gattin Meir's erlaubte sich, ihn, als er sie auf der Straße ansprach und ersuchte, ihm den Weg nach Lydda anzugeben, mit den ironischen Worten zurechtzuweisen: Närrischer Galiläer, haben nicht die Weisen gelehrt (Aboth 1, 2), daß man nicht zu viel mit einer Frau sprechen solle? Du hättest mit weniger Worten fragen können [1]). — Indessen nahm Jose eine seiner Bedeutung würdige Stellung unter den übrigen bedeutenden Schulhäuptern ein. Tarphon schätzte ihn sehr, als einen dem Akiba allein gewachsenen Gegner [2]). Mit Eleazar b. Azarja lag er gemeinsamem Bibelstudium ob [3]). Besonders aber entwickelte sich ein näheres Verhältniß zwischen ihm und Akiba [4]); ein bedeutender Theil seiner Sätze, besonders der halachischen, sind in Diskussionen mit

---

[1]) Erubin 53 b. גלילי שוטה ruft man in einer ebendaselbst zu lesenden Anekdote auch einem galiläischen Krämer zu. — Uebrigens ist die Zurechtweisung der Beruria, die ihre Spitze nicht so sehr gegen Jose, als gegen den die Frauen herabsetzenden Ausspruch der Weisen richtet, derselben Tendenz, wie ihr Spott über einen andern ähnlichen Spruch der Weisen vom leichten Sinn der Frauen (נשים דעתן קלה עליהן), s. Raschi zu Ab. zara 18 b, s. v. מעשה דברוריה. Die ihrer geistigen Ueberlegenheit und ihrer sittlichen Stärke sich bewußte Frau glaubte gegen die ihr Geschlecht beleidigenden Aussprüche der Weisen sich auflehnen zu müssen. Nach der von Raschi a. a. O. erzählten Sage mußte sie das sehr empfindlich büßen.

[2]) S. oben S. 350.

[3]) Gen. r. c. 17: חד זמן הוון יתבין ופשטין הוא ור' אלעזר כן עזריה. S. oben S. 218, A. 1.

[4]) Während ihn Akiba — gleich Tarphon — bei seinem Auftreten als Jüngeren und Schüler nur mit בני anspricht (s. S. 352, Anm. 3, Frankel 125, Anm. 6 hält das mit Unrecht für einen Lapsus), spricht später Jose mit Akiba wie mit dem gleichgestellten Collegen, sagt ihm einmal in Bezug auf eine halachische Schriftdeutung: עקיבא אפילו אתה מרבה כל היום (Sifrâ zu Lev. 6, 23, vgl. Zebach. 82 a), dieselben Worte, deren sich bei ähnlichem Anlasse El. b. Azarja gegen Akiba bedient (Menach. 89 a). Andererseits sagt Akiba, als Jose um Erlaubniß bittet, ein ihm nachträglich

Akiba ausgesprochen. Unter den Gelehrten, die Ismael besuchten, befand sich auch Jose [1]), ebenso unter denen, die zu Lydda die bekannten Beschlüsse faßten. So fehlt er denn auch nicht in der Charakteristik von den bedeutenden Tannaiten jener Zeit [2]) und es wird von ihm gesagt: „Jose der Galiläer sammelt gut (das Wissen) ohne Hochmut; er besaß die gute Eigenschaft der Weisen vom Berge Sinai her und bestärkte in ihr die übrigen Weisen Israels“ [3]). Seine Sanftmut und Milde wurde verewigt in der Erzählung von seiner sprichwörtlich bösen Frau, die er auch, nachdem er sich von ihr hatte scheiden müssen, nebst ihrem Manne, einem blinden Stadtwächter, reichlich unterstützte [4]). Dem Ruhme seiner Frömmigkeit gab ein berühmter Agadist des dritten Jahrhunderts bezeichnenden Ausdruck, wenn er sagte: „Wenn in Folge von Israels Sünden Regenmangel eintritt und sie einen Alten, wie es Jose der Galiläer war, kommen lassen, der für sie betet, dann kömmt bald Regen“ [5]).

Von den Schrifterklärungen Jose's des Galiläers sind diejenigen, in denen seine Erklärung zugleich mit der entgegenstehenden Erklärung Akiba's überliefert ist, schon bespro-

---

eingefallenes Argument beizubringen: לא לכל אדם אלא לך שאתה יוסי הגלילי (Jos. Mikwaoth Ende). Ebenso gebraucht er Jose gegenüber die achtungsvolle Einleitungsformel אני אובין [ואדון] לפניך (M. Aboda zara 3, 5, j. Weiß II, 119, Anm. 2; Die älteste Terminologie S. 8).

[1]) Moed Katon 28 b. Irrthümlich nennt Juchasin, Art. ר' יוסי הגלילי, unter denen, die Eliezer b. Hyrkanos auf seinem Krankenlager besuchten, statt Josua b. Chan.: Jose den Galiläer.

[2]) S. oben S. 215, Anm. 2.

[3]) Aboth di R. N. c. 18. In Gittin 67 a ist von Jose nichts gesagt.

[4]) Gen. r. c. 17, Lev. r. c. 34; gekürzt in jer. Kethuboth 34 b. unt.

[5]) Samuel b. Nachman in j. Berach. 9 b. Interessant ist, daß noch im zehnten Jahrhundert der Karäer Sahl b. Mazliach rügt, daß man Jose mit den Worten anrief: „O Rabbi Jose Galiläer, heile mich!“ (יא רבי הגלילי רפאני). S. Pinsker Likkute Kadm., S. 32 (Zusätze). Vgl. auch Hadassi, Eschkol Hakkofer, Alphab. 104, Buchst. (ובאים אל קבר רבי הגלילי ואל קבר כל חכם), worauf mich P. F. Frankl aufmerksam machte.

chen worden [1]). Unter diesen Controversen ist von besonderem Interesse die zu Dan. 7, 9, weil bezeugt ist, daß Akiba seine eigene Erklärung zu Gunsten der des Jose fallen ließ [2]) So wie Jose in dieser Erklärung den Gedanken aussprach, daß wenn Gott richtet, Recht und Erbarmen zugleich und einander ergänzend zu Gerichte sitzen, so erklärt er die dunkeln Worte in Gen. 6, 3: „nicht soll richten ferner mein Geist" mit einer demselben Gedanken entstammenden Paraphrase: Nicht werde ich ferner, wenn ich sie richte, die Eigenschaft des Erbarmens neben der des Rechtes zu Rathe ziehen [3]) Von einzelnen Schrifterklärungen lesen wir noch folgende unter J.'s Namen.

62 In Gen. 28, 12 enthält סלם einen Hinweis auf סמל, das vom König Manasse im Heiligthum angebrachte Götzenbild (II. Chron. 33, 7), das Jakob im Traume gezeigt wurde [4]). — In Exod. 12, 10 findet er eine auf das Leben sich beziehende Belehrung: daß die auf Reisen sich Begebenden wol gerüstet sein müssen [5]). — Das. V. 21 ist משכו so zu deuten: Ziehet von dem Götzendienst weg und schließet euch dem Gebote — des Pesach — an [6]). — Zu Exod. 12, 36. Die Aegypter vertrauten den

---

[1]) S. oben S. 304 f. die Controversen zu Gen. 22. 1, Exod. 24, 19, Deut. 20, 8, ib. 33, 23, I Sam. 10, 2, Ps. 68, 17; ferner zu Lev. 16, 1 S. 304, Anm. 2; zu Deut. 12, 2 S. 303, Anm. 3; zu Deut. 13, 2 S. 295, Anm. 1; zu II. Sam. 7, 23 S. 116, Anm. 4. S. auch oben S. 245, Anm. 2.

[2]) S. oben S. 216. Akiba's ursprüngliche Erklärung (s. oben S. 317, Anm. 2) hatte Jose mit den Worten abgewiesen: עקיבא עד מתי אתה עושה שכינה חול, Chagiga 14 a (vgl. oben S. 353, Anm. 4).

[3]) עוד איני דן מדת הדין כנגד מדת הרחמים Gen. r. c. 26. Diese Version der Erklärung Jose's scheint ursprünglicher zu sein als die längere, in Aboth di R. N. c. 32 gegebene: אמר הקב"ה איני משווה (Var. דן) יצר הרע על יצר הטוב אימתי עד שלא נחתם גזר דינם אבל נ' ג"ד שניהם שוים בעבירה.

[4]) Tanchuma B. ויצא 7.

[5]) Mech. z. St. (7 b): בא הכתוב ללמדנו דרך ארץ על יוצאי דרכים שיהיו מזורזין. Vgl. oben S. 238, Anm. 4.

[6]) Mech. z. St. (11 a) משכו מעבודה זרה והדבקו במצוה. Das entspricht der Erklärung von II. Sam. 7, 23 (s. S. 116, Anm. 4) durch Jose den Galiläer, wonach Israel in Aegypten dem Götzendienst fröhnte.

Israeliten, indem sie sagten: Während der Finsterniß haben sie nichts Unredliches begangen, sollten wir sie jetzt verdächtigen? [1] — Lev. 2, 7. Unter מרחשת ist ein Gefäß mit Deckel, unter מחבת ein solches ohne Deckel zu verstehen [2]. — Deut. 21, 21. Wegen übermäßigen Fleisch- und Weingenusses befiehlt die Thora den ungerathenen Sohn zu steinigen? Ja wol, denn die Thora bringt bis an's Ende seiner Unmäßigkeit; diese führt ihn schließlich dazu, die Güter seines Vaters zu verzehren, dann sucht er den gewohnten Aufwand und findet ihn nicht, so geht er auf die Landstraßen und überfällt als Räuber die Menschen. Darum sagt die Thora: Eher soll er unschuldig sterben, als daß er nachher schuldbeladen sterben müsse [3]. — II. Sam. 14, 26. Die Worte „am Ende von Tagen, der Tage, nach denen er sich schor" beweisen, daß Absalom ein Nazir auf bestimmte Zeit war und 36
sich in dreißig Tagen einmal das Haar abschor [4].

Aus der halachischen Exegese ist als Jose eigenthümlich seine Auffassung der Partikel אך zu erwähnen; dieselbe zeige an, daß die mit dieser Partikel eingeleitete Gesetzesbestimmung nur theilweise gelte [5]. So beweist er aus Exod. 31, 13 („jedoch — אך — meine Sabbathe sollet ihr beobachten"), daß

---

[1]) Mech. z. St. (14 b). Zu Exod. 19, 8 f. II, 419, 1.

[2]) Sifrâ z. St. (11 a); M. Menach. 5, 8. Im bab. Talmud zu dieser Mischna (Menach. 63 a) wird nach vergeblichem Versuche, diese Unterscheidung etymologisch zu begründen, erklärt, Jose habe dieselbe als Ueberlieferung gelehrt.

[3]) Sifrê z. St. § 220, Bar. Sanh. 72 a. In Sifrê ist nach ר' יוסי הגלילי ausgefallen Den Ausdruck הגיעה התורה לסוף דעתו wendet Jose der Gal. auch in seiner oben S. 295, Anm. 1 erwähnten Erklärung zu Deut. 13, 2 an. — In M. Sanh. 8, 5 bloß der Schluß, anonym: בן סורר נידון על שם סופו אמרה תורה יכוח זכאי ואל ימות חייב. Die Fortsetzung dieses Ausspruches s. unten.

[4]) Mech. zu Exod. 15, 1 (36 a); Tos. Sota 3, 16 fehlt הגלילי, die Ausgaben und auch die Wiener Handschrift haben für ר' יוסי: ר' נהוראי, während der folgende Satz statt Nehorai Jose als Autor erhält. S. II, 174, 5; 380, 4.

[5]) אך חלק oder אך לחלק. S. Weiß II, 120.

es Fälle giebt, wo das Sabbathgesetz aufgehoben ist, nämlich wo es sich um Rettung eines Menschenlebens handelt [1])

Zu seiner homiletischen Schriftauslegung liebte Jose, wie Akiba, Erweiterung des biblischen Berichtes durch phantasievolle Dichtung. Seine Dichtung über die Berge Tabor und Karmel in der Auslegung von Ps. 68, 17 war schon oben erwähnt [2]). Auf der gleichen phantastischen Vorstellung von sich bewegenden Bergen beruht Folgendes: Als die Israeliten ihren Zug durch's Meer begannen, da war der Berg Morija entwurzelt aus seiner Stelle, und auf ihm war der für Isaak's Opferung gebaute Altar und der geschichtete Holzstoß zu sehen, Isaak selbst gebunden auf dem Altare und Abraham die Hand ausstreckend und das Messer ergreifend, um seinen Sohn zu opfern [3]). —
34 In der Berechnung der Plagen, welche die Aegypter heimsuchten, ist er maßvoller als El. b. Hyrkanos und Akiba; doch auf derselben Grundlage wie sie nimmt er an, daß auf die 10 Plagen in Aegypten selbst deren fünfzig am Meere folgten [4]). Als die Israeliten aus dem Meere gerettet an's Ufer stiegen, da drängte es sie, einen Lobgesang anzustimmen. Sogar das Kind erhob den Hals aus dem Schoße der Mutter und der Säugling ließ die Mutterbrust los, als sie die göttliche Herrlichkeit sahen, und sie sagten: Dieser ist mein Gott, ich will ihn rühmen! Denn so ist

---

[1]) Mech. z. St. (103 b): אך חלק ויש שבתות שאתה דוחה ויש שבתות שאתה שובת. Tos. Sabb. 15(16), 16 hat bloß ר' יוסי, jedoch den Satz vollständiger, indem auch die Einschränkung des Sabbathgesetzes durch Beschneidung und Tempeldienst in dem אך angedeutet wird. In der Baraitha Joma 85 b ist ר' יוסי בר יהודה der Autor des gekürzten Satzes. In Mech. zu 18, 3 (58 b) sagt Jose Gal.: גדולה מילה שדוחה את השבת החמורה שחייבים עליה כרת. Die Mischna, Nedar. 3, 11, hat bloß ר' יוסי, doch hat die M. des jeruf. Talmuds ר' יוסי הגלילי.

[2]) S. oben S. 306, Anm. 1.

[3]) Mech. zu Exod. 14, 15. Das soll besagen, daß durch Abrahams Verdienst das Meer sich vor Israel spaltete.

[4]) Mech. zu 14, 30 (33 b). Vgl. auch die übrigens nicht ganz klare Bemerkung Jose's über die Ausdehnung des Wachtelfalles in der Wüste, nach Num. 11, 31, Mech. zu 16, 13 (48 b).

es gesagt (Ps. 8, 3): Aus dem Munde der Kinder und der Säuglinge hast du den Ruhm begründet [1])!

Auf eigenthümliche Weise erklärte Jose die Angabe in I Kön. 8, 11, daß die Priester wegen der Wolke nicht Dienst thun konnten, indem er das „nicht konnten" im strikteſten Sinne nimmt und den Satz aufstellt, daß die im Gefolge von Gottes Herrlichkeit ziehenden feindlichen Engel von Gott zu gewissen Zeiten Freiheit zu verderben erhalten und Gottes Schutz für diese Zeitpunkte 3
sich gleichsam zurückzieht [2]). Mit demselben dämonologischen Satze erklärt er den besondern Schutz, welcher Moses während des Vorüberziehens von Gottes Herrlichkeit zu Theil wird, Exod.

---

[1]) Sota 30 b תנו רבנן דרש ר' יוסי הגלילי; wenig anders j. Sota 20 c oben. In Mech. zu 15, 1 (daraus Tanchuma בשלח zu 15, 1 und Schocher tôb zu Ps. 8, 3) ist die Deutung Jose's des Gal.'s zu dem erwähnten Psalmsatze eine andere — und auch in anderer Form vorgetragen, — indem er dort עוללים als Kinder im Mutterleibe auffaßt (nach Hiob 3, 16). Die Bar. in den beiden Talmuden scheint hier die ursprünglichere Version erhalten zu haben, während in der Mechiltha angenommen werden muß, daß irrthümlich Jose zugeschrieben wurde, was Jehuda I, רבי, angehört, während unter des Letzteren Namen tradirt wurde, was auch mit der Baraitha übereinstimmt, daß nämlich עולל größere Kinder bedeutet, nach Jerem. 9, 20 und Echa 4, 4. — Eine auffallende Analogie zu diesem Satze Jose's des Galiläers bietet das Buch der Weisheit Salomo's, Ende des 10. Capitels, worauf Kroner in Rahmer's Jüd. Literaturblatt, 1882, p. 20, aufmerksam macht.

[2]) Sifrâ Einleitung Ende (3 b): . . מלמד שנתנה רשות למלאכים לחבל. Für למלאכים hat Abr. b. David im Comm. zu dieser Stelle und ebenso Jalkut zu I Kön. 8 (§ 189) למחבלים, ebenso in Num. r. c. 14 gegen Ende. — מחבל als Epitheton der verderblichen Engel entspricht dem biblischen המלאך המשחית, II Sam. 24, 16 oder המשחית Exod. 12, 23. — Synonym mit מחבלים ist מלאכי חבלה, mit denen Levi b. Sisi die verwüstenden Neuperser vergleicht, Kidd. 72 a unt. Vgl. auch Midr. Maase Thora (Beth Hamm. II, 97) in einer apokryphen Version der Rathschläge des sterbenden Jehuda I an seinen Sohn: בי"ח רבבות של מלאכי חבלה. Darauf folgt ein angeblicher Ausspruch Akiba's: שכל אחד ואחד יש לו רשות לחבל, also ungefähr dasselbe, was in Sifrâ Jose Gal. In einer andern Version (Schönblum שלשה ספרים נפתחים p. 14 a) fehlt die Angabe ומשום ר' עקיבא אמרו. — Eleazar, der Sohn des Jose Gal. spricht von מלאכי שטן, Tos. Ab. zara 1. 17.

33, 22; und in demselben Sinne sei Ps. 95, 11 zu verstehen: Erst wenn mein Zorn sich wenden wird, können sie eingehen zu meiner Ruhe[1]). — Aus Exod. 16, 10, verglichen mit Num. 14, 10, schloß er, das Gottes Herrlichkeit in der Wolke erschien, so oft die Israeliten Moses und Aharon bedrohten, um sie zu schützen [2]).

In der Discussion darüber, was höher zu schätzen sei, Studium oder Uebung der religiösen Pflichten, führte Jose den Beweis, daß ersteres wichtiger sei, folgendermaßen [3]): Das Studium der Lehre gieng der Verpflichtung, Erstlinge vom Teige zu geben, um 40 Jahre, der Verpflichtung, Zehnten zu geben
366 um 54 Jahre, der des Erlaßjahres um 61 Jahre, der des Jobeljahres um 103 Jahre voran [4]). Und wie groß der Lohn des Studiums sei, ist aus Deut. 11, 19 und 21, sowie aus Ps. 105, 44 und 45 ersichtlich. Nach einer andern Ueberlieferung [5]) fand er Beides, Studium und Uebung, als gleichmäßig zu erfüllende Pflichten des „im Schirme der Weltreiche" verborgenen Israels empfohlen in Hohelied 2, 14 [6]). — Unter dem Alten, dessen

---

[1]) Sifrâ ib. Hieher gehört auch die oben S. 355 angeführte Erklärung von Gen. 6. 3: Gott läßt zur Bestrafung der sündigen, vorsündfluthlichen Menschen die Eigenschaft des Rechtes allein, ohne das Gegenwicht der Eigenschaft des Erbarmens walten.

[2]) Mechiltha z. St. (48 a).

[3]) Sifrê zu Deut. § 41; Kidd. 40 b, wo הגלילי ausgefallen ist. S. oben S. 356, A. 3, 4, S. 357, A. 1.

[4]) Das Studium beginnt mit der Offenbarung der Lehre im ersten Jahre des 40 Jahre dauernden Wüstenaufenthaltes. Die Pflicht der חלה beginnt sofort beim Einzug in's Land, also 40 Jahre nach der Offenbarung, 14 Jahre später, nach der Eroberung des Landes (s. oben S. 240, Anm. 2) die Pflicht des Zehnten; sieben Jahre nachher ist das erste Erlaßjahr, und 49 Jahre nach der Eroberung ist das erste Jobeljahr. — Eine andere chronologische Berechnung von Jose s. unten S. 361, Anm. 1.

[5]) Schir r. zu 2, 14, nach der Deutung Akiba's.

[6]) יונתי בחגוי הסלע שחבויין בסתר המלכיות הראיני את מראיך זה מעשה הטוב השמיעיני את קולך זה התלמוד. Das ist die richtigere Lesart (s. מתנות כהונה), da das Gesehene die That, das Gehörte das Studium ist. — In

Achtung in Lev. 19, 32 geboten ist, hat man den zu verstehen, der Weisheit erworben hat, auch wenn er jung an Jahren ist [1]).

Ueber Israel und sein Verhältniß zu den Völkern sind einige beachtenswerthe Sätze Jose's überliefert. — An das Futurum „Gott wird König sein" im Gesange am Schilfmeere (Exod. 15, 18) knüpfte er folgende Betrachtung: Wenn die Israeliten am Meere gesagt hätten: „Gott ist König für immer und ewig" dann hätte keine Nation über sie die Herrschaft erlangt; jedoch sie sagten: „Gott wird König sein" — über alle Erde — in der Zukunft, wir aber sind dein Volk und deine Heerde, die 36
Schafe deiner Weide, der Samen Abrahams, deines Freundes, die Söhne Isaaks, deines Einzigen, die Gemeinde Jakobs, deines erstgeborenen Sohnes, der Weinstock, den du aus Aegypten versetztest, die Pflanzung, die deine Rechte gepflanzt hat [2]). Ein damals viel gedeutetes Wort desselben Gesanges (ואנוהו 15, 2) faßt er, ebenso wie Akiba, als Aufforderung, Gottes Ruhm vor den Völkern der Welt zu künden, auf [3]). — Es ist eine Schande für Israel, daß während die Völker der Welt das, was sie von ihren Vätern übernommen haben, nicht verlassen, die Israeliten verlassen, was ihnen ihre Väter überliefert, und hingehen und fremden Göttern dienen [4]). — Auch die guten Handlungen der Heiden erhalten ihren Lohn. Die Ehrerbietung der Kanaaniten gegen Abraham (Gen. 23, 5) wurde mit 47 Jahren belohnt, die sie

---

Ab. di R. N. c. 11 stehen zwei Sätze von Jose Gal., mit denen er Tarphons Satz über den Müßiggang (oben S. 349) illustrirt.

[1]) Sifrâ z. St. (91 a); Bar. Kidduschin 32 b, mit Erläuterung. In Sifrâ wird zu dem Satze חכמה שקנה זה אלא זקן אין auf den Ausdruck קנני in Prov. 8, 22, ebenfalls von der Weisheit, hingewiesen. — Solche Wortdeutungen nach der Notarikonmethode (זקן = זה קנה) finden sich bei Jose Gal. noch in zwei Controversen mit Akiba (oben S. 305, צלצה und תרצדון).

[2]) Mech. z St. (44 a).

[3]) Mech. z. St. (37 a), s. oben S. 281, Anm. 4. Die ursprüngliche Lesung des Satzes von Jose, der sich von dem Akiba's nicht wesentlich unterscheidet, ist zweifelhaft. S. Friedmann z. St.

[4]) Sifrê zu Deut. 13, 7 (anknüpfend an die Worte אשר לא ידעת אתה ואבותיך, die einen Vorwurf involviren), § 87.

vor den Aegyptern, mit denen sie sonst auf gleicher Stufe der Verwerflichkeit waren (nach Lev. 18, 3), voraus hatten [1]).

Zur paränetischen Schriftauslegung gehören folgende Sätze Jose's des Galiläers. Zu Num. 5, 3: Komm und sieh, welche Kraft die Sünde hat! Bevor die Israeliten ihre Hand nach der Sünde ausstreckten, gab es unter ihnen keine der in diesem Verse genannten Verunreinigungen, nachdem sie gesündigt (beim goldenen Kalbe), traten diese Verunreinigungen ein [2]). —
368 In Bezug auf das Verhältniß zwischen dem guten und dem bösen Triebe im Menschen giebt es dreierlei Classen von Menschen: Die Frommen stehen nur unter der Herrschaft des guten Triebes, die Frevler nur unter der des bösen, die zur Mittelclasse gehörigen werden abwechselnd von dem einen oder dem andern Triebe beherrscht (gerichtet) [3]). Den großen ethischen

---

[1]) Sifrâ zu Lev. 18, 3 (85 c). Die 47 Jahre sind die vierzig zwischen dem Untergange der Aegypter im Schilfmeere und der begonnenen Eroberung Kanaans verstrichenen, nebst den sieben in Num. 13, 22 erwähnten S. oben S. 359, Anm. 4.

[2]) Sifrê zur St., § 1 Ende, daraus Num. r. c. 7. In Deut. 20, 8 findet Jose Gal. die Furcht wegen begangener Sünden. S. S. 305, A. 2.

[3]) Dieser Satz ist in zwei Versionen erhalten: 1. Aboth di R. N. c. 32, nach dem oben S. 355, Anm. 3 citirten und nicht ganz klaren Ausspruche. Die erste Classe wird aus Ps. 109, 22 deducirt (צדיקים נוטל מהם יצר הרע ונותן להם יצר הטוב שנאמר לבי חלל בקרבי), indem in den Psalmworten der Sinn gefunden wird: mein Herz — nämlich die eine Hälfte, die böse, während לבב beide Seiten des Herzens, beide Triebe, bedeutet, nach einer alten agadischen Anschauung, s. Sifrê zu Deut. 6, 5, § 32 und Mischna Berach. 9, 5, Tos. Ber. 7, 7: לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע — hat er (Gott) getödtet — s. Raschi zu Berach. 61 b oben — in meinem Innern, d. h. meinen bösen Trieb von mir genommen. Die Classe der vollständigen Frevler ist in Ps. 36, 2 gemeint: „nur die Sünde spricht zum Frevler, Gottesfurcht ist nicht vor seinen Augen". Die Mittelclasse endlich meint Ps. 109, 31, wo „die Richter der Seele" (משופטי נפשו) die beiden Triebe sind, die abwechselnd die Oberhand haben. — 2. Baraitha in Berach. 61 b oben, in welcher der Ausdruck dem letzten Theile des Satzes angepaßt ist, die Belegstellen aber dieselben sind: צדיקים יצר טוב שופטם . . . רשעים יצר רע שופטם . . . בינונים זה וזה שופטם . . . In Jalkut zu Ps. 109 (§ 868) ist die Version des Ab. di R. N. gegeben, doch irrthümlich als

Gegensatz zwischen Frommen und Frevlern behandelt auch ein Gruppensatz, welcher die Begründung von Jose's Ansicht über die Hinrichtung des widerspenstigen Sohnes bildet [1]): Der Tod der Frevler ist eine Wohlthat für sie selbst, wie für die Welt, der Tod der Frommen ist von Nachtheil für sie, wie für die 369
Welt (jene hören mit dem Tode auf zu freveln, diese Gutes zu thun). Im selben Gegensatze stehen Rausch und Schlaf der Frevler, die eine Unterbrechung im Sündigen, und Rausch und Schlaf der Frommen, die eine Unterbrechung im Gutesthun bedeuten. Hingegen ist Ruhe der Frevler zum Unheile für sie selbst und für die Welt, während den Frommen gegönnte Ruhe ihnen selbst wie der Welt zum Vortheile wird [2]).

In zwei ähnlich construirten Sentenzen preist Jose die Reue und den Frieden [3]). Groß ist die Reue, denn sie führt zur Erlösung, nach Jes. 59, 20 [4]). Groß ist der Friede, denn

---

Autor ר' אלעזר בן פרטא genannt, indem aus Versehen das unserem Satze voranstehende הוא היה אומר mit dem vor dem vorhergehenden Satze Jose's stehenden Satze des Eleazar b. Parta in Zusammenhang gebracht wurde. In Jalkut zu Ps. 36 (§ 727) ist die Version des bab. Talmuds aufgenommen, als Autor aber ר' אלעזר בן פדת genannt, was nur so zu verstehen ist, das aus ר' אלעזר ב"פ (= ר"א בן פרטא) durch ein neues Versehen wurde ר"א בן פדת.

[1]) An den oben S. 356, Anm. 3 angegebenen Stellen.

[2]) Diese drei Antithesen hat Sifrê; die Mischna hat noch zwei über die entgegengesetzten Wirkungen des Zusammenhaltens (כנום) und des Getrenntseins der Frommen einer-, der Frevler andererseits. Die Baraitha hat ebenfalls die beiden weiteren Antithesen, doch fehlt in unseren Ausgaben die über כנום; über andere Varianten in der Reihenfolge i. Rabbinowitz Dikd. Sofrim zu Sanhedrin 72 b, 73 a. Bemerkenswerth ist noch, daß für הנאה der Mischna und Bar. in Sifrê stets נאה zu lesen. Rabbinowitz verzeichnet auch für M. und Bar. Varianten: נאה, טוב, יפה. נאה als dem רע besser entsprechend ist wahrscheinlich das Ursprüngliche, woraus leicht הנאה werden konnte.

[3]) Ein dritter ebenfalls mit (ה)גדול beginnender Satz ist der über das Studium . . . גדול תלמוד, s. oben S. 359.

[4]) Jalkut zu Jes. 59 (§ 358) אמר ר' יוסי הגלילי גדולה . . . תשובה שמביאה לידי גאולה. Die Quelle hiefür ist Joma 86 a, wo die Ausgaben nach den bei Rabbinowitz z. St. angegebenen Zeugnissen zu berichtigen sind.

selbst der Krieg muß mit der Aufforderung zum Frieden eröffnet werden, nach Deut. 20, 10 [1]).

370 Ein Beispiel allegorischer Exegese einer gesetzlichen Stelle des Pentateuchs hat die Ueberlieferung der Agadisten erhalten. Jose der Galiläer habe zu Gen. 3, 16 („er soll über dich herrschen") bemerkt, darunter sei keine allseitige, unbeschränkte Herrschaft zu verstehen, denn diese ist dem Manne in Deut. 24, 6 verboten [2]). Dieser Ausspruch ist um so bezeichnender, als Jose eine besonders schlechte und ihn peinigende Frau hatte [3]).

Mit Gleichnissen erläuterte Jose zwei Berichte der heiligen Schrift: die Sinnesänderung Pharao's in Exod. 14, 5 und das Zerbrechen der Bundestafeln durch Moses, Exod. 32,

---

Jose's des Galiläers Satz ist nämlich mit dem ihm folgenden ähnlichen Satze von R. Jonathan (oder Nathan) zu einem verschmolzen (s. Ag. d. pal. Am. I, 62, 3). Die Ansicht ist übrigens die oben S. 138 von El. b. Hyrkanos ausgesprochene.

[1]) In Sifrê zu Num. § 42 steht unter den vielen Sätzen über den Frieden auch dieser Satz (als Belegstellen sind dort noch angeführt Deut. 2. 26 und Ri. 11, 13), aber ohne Autornamen. Doch muß er ursprünglich genannt gewesen sein, da sowol in Lev. r. c. 9, als im Anfang von Derech erez zûta, dem „Capitel vom Frieden", Jose der Gal. als Autor überliefert ist.

[2]) Gen. r. c. 20 ואמר ר״י הגלילי יכול ממשלה מכל צד ת״ל לא יחבול רחים ורכב. Jose faßte den Ausdruck in Deut. 24, 6 allegorisch — euphemistisch — nach Hiob 31, 10 auf und sieht in dem Verse ein Verbot unbeschränkter Gewalt des Mannes über die Frau; dazu berechtigte ihn das unmittelbar vorhergehende Verbot: „er soll erfreuen seine Frau, die er genommen" (s. Mathnoth Kehunna). Merkwürdigerweise erklärten die Karäer, wie Ibn Esra zur St. berichtet, den Vers ebenso: אמרו המכחישים כי נדבקה זאת הפרשה עם ושמח את אשתו כי רמז למשכב כי אסור שימנע מן המשכב; sie hätten als Beweis den Ausdruck in Hiob 31, 10 gebracht. — Obwol Sifrê die Deutung nicht bringt (auch Mech. z. St., Neue Collectaneen, S. 30 nicht) wahrscheinlich wegen der unerlaubten Allegorisirung eines Gesetzes, kann die Ueberlieferung in Gen. r., daß der Autor derselben Jose Gal. ist, dennoch eine richtige sein, besonders da wir von ihm wissen, daß er die Methode, benachbarte Verse durch einander zu erklären, besonders pflegte (s. Weiß II, 120).

[3]) S. oben S. 354.

19. Pharao glich Jemandem, der ein Grundstück zu einem Kôr Aussaat erbte und es um eine Kleinigkeit verkaufte; als nun der Käufer in dem Grundstücke Quellen öffnete und Gärten anlegte, da war der Verkäufer in Verzweiflung darüber, daß er sein Erbe um ein Geringes hingegeben. Dies sei auch angedeutet in dem Hohenliede, 4, 13: „Deine Entlassenen sind ein Garten voll Granatbäume und köstlicher Früchte“ [1]). In dem andern Gleich- 371
nisse ist Moses in der Lage eines Abgesandten, der den Auftrag hat, dem Könige eine schöne und fromme Jungfrau anzutrauen. Als er den Auftrag vollzogen, erfährt er, daß die Braut untreu gewesen, und er zerreißt den Ehevertrag, um sie vom Tode, der auf ihre Untreue folgen würde, wenn der Ehevertrag schon rechtskräftig und in ihren Handen wäre, zu retten. So zerbrach auch Moses die Tafeln, anstatt sie dem untreuen Israel zu übergeben, damit die auf die Untreue, den Götzendienst gesetzte Strafe der Ausrottung nicht vollzogen werde [2]). — Kein förmliches Gleichniß, aber gleichnißartig ist die Betrachtung Jose's, mit der er Ps. 139, 14 beleuchtet [3]): Komm und sieh [4]), daß nicht wie die Art der Menschen Gottes Art ist; der Mensch giebt Sämereien in ein Beet, und jeder Same geht in seiner Pflanzengattung auf, Gott aber bildet die Frucht im Mutterleibe und aus dem verschiedenen Samen (des Vaters und der Mutter) wird nur eine Gattung (ein Geschlecht).

Ein Ausspruch Jose's des Galiläers, in dem der Mensch als Mikrokosmos dargestellt ist, beginnt mit den Worten: Alles,

---

[1]) Mech. zu Exod. 14, 5 (26 b f.) In Pesikta 84 a fehlt הגלילי. Ueber die Varianten in der Namenüberlieferung der Autoren dieses und ähnlicher Gleichnisse in Schir. r. z. St. s. Buber zur Pesikta a. a. O. Zum Gleichnisse vgl. II, 142, 4; Ag. d. pal. Anm. I, 79, 5; ib. II, 386, 4. — Jose deutet שלחיך mit Beziehung auf שלחנו Exod. 14, 5. — Eine andere Deutung zum Hohenliede (2, 14) s. oben S. 359.

[2]) Aboth di R. N. c. 2. Anonym Exod. r. c. 43 (s. Ag. d. pal. Am. III, 490, 2). Der Schluß des Gleichnisses ונמטרנה מאדוני לעולם ist lückenhaft und oben im Texte ergänzt.

[3]) Nidda 31 a, דרש ר' יוסי הגלילי.

[4]) Ebenso beginnt der Satz über die Sünde, oben S. 361.

was Gott in der Welt erschaffen hat, erschuf er auch am Menschen [1]). Dann folgt ein Gleichniß, vom Künstler, der auf eine Holztafel viele Gestalten malen will, aber zu seinem Schmerze nicht Platz genug für alle hat; Gott hingegen gestaltet Alles, was er in der Welt gestaltet hat, auch am Menschen. Hierauf folgen nahezu 30 Einzelheiten, in denen die Glieder und Theile des menschlichen Körpers mit Theilen und Erscheinungen der Welt, auch der Menschenwelt in Parallele gesetzt werden [2]).

Zum Schluß sei noch der Trostspruch erwähnt, den Jose an Ismael richtete [3]). Er gieng von I Kön. 14, 13 aus und sagte: Wenn Abija, der Sohn Jarobeams, der nur eine gute Handlung begieng, so sehr beklagt wurde, um wieviel eher verdienen die Söhne Ismaels, daß man um sie klage!

Im Midrasch Mischle werden mehrere — wol apokryphe — Deutungen Jose's des Galiläers gebracht [4]). — In ei-
372 nigen Fällen ist der Name Jose's einem Agadasatze vorangestellt, welcher seinem Sohne Eliezer zugeschrieben werden muß, dem besonders als Urheber der 32 Normen berühmten Agadisten [5]).

---

[1]) Ab. di R. N. c. 31 (s. Die Ag. d. pal. Am. I, 413, 3): כל מה שברא הקב״ה בארץ ברא באדם. Am Schluße des Ganzen heißt es: הא למדת שכל מה שברא הקב״ה בעולמו ברא באדם. Und auch in der Reihe der Parallelen wird immer die Welt (בעולם) und nicht die Erde genannt. Es wird also wol auch im einleitenden Satze בעולם statt בארץ zu setzen sein.

[2]) S. dazu Revue des Études Juives XXXVII, 301 f; Magyar-Zsidó Szemle XV, 332 f.

[3]) Moed Katon 28 b.

[4]) Zu 4, 27; 13, 23; ein großes Gleichniß zu 16, 11 (s. Ag. d. pal. Am. III, 237, 2; im Hal. Gedoloth mit תניא ר' יוסי הגלילי אומר eingeleitet, s. Buber z. St.); 19, 21; 20, 9. Apokryph sind wol auch die Aussprüche Jose's des G.'s im angeblichen Mechiltha-Fragment; s. Friedmann's Ausgabe der Mech. p. 119 b, 120 b; vgl. ib. Einleitung, LI, No. 17.

[5]) Die Deutung von Prov. 6, 16—19 auf die untreue Gattin, in Tanchuma נשא Anfang und Num. r. c. 9 g. Anf. dem ר' יוסי הגלילי zugeschrieben, hat in Jalkut zu Prov. § 938 (Quelle: Tanchuma) ר' אליעזר בן ריה״ג zum Autor. Dasselbe gilt von dem Satze über die drei Empörungen der Menschen gegen Gott: Tanchuma נח g. Ende: ר' אייבו בשם ריה״ג, Jal-

3. Jochanan b. Nuri.

Jochanan gehörte zu dem engern Kreise Gamliel's II. [1]), dessen Verfügungen er noch nach seinem Tode gegen Josua b. Chananja in Schutz nahm [2]). Im Lehrhause Gamliels nahm er unter den jüngeren Mitgliedern eine hervorragende Stellung ein und hatte mehreremals Veranlassung, beim Patriarchen über Akiba zu klagen und dessen Bestrafung — wegen unbefugten Disputirens [3]) — zu bewirken. Er pflegte später zu sa- 373
gen: Ich rufe Himmel und Erde zum Zeugen an, daß mehr als fünf Mal Akiba durch mich von Gamliel in Jabne getadelt

---

kut zu Josua 9 (§. 19) בשם ר״א בן ריה״ג . . Lev. r. c. 34 der Ausspruch über den Lohn von Jethro's Gastfreundschaft: אמר ר׳ יוחנן אמר ריה״ג; dafür muß gesetzt werden: אמר ר׳ יוחנן אמר ר׳ אליעזר בנו של ריה״ג, da dieser den Ausspruch als Dank für die Gastfreundschaft der Uschenser vortrug, Schir r. zu 2, 5. In der Tosefta Sabb. 17 (18), 2 ist in den Ausgaben, und auch in der Wiener Handschrift vor dem Satze über die geleitenden Engel ר׳ יוסי הגלילי als Autor genannt, während die Erfurter Handschrift, übereinstimmend mit der Parallelstelle Tos. Ab. zara 1, 17, seinen Sohn nennt. Wie leicht im Abschreiben vor dem Namen des Vaters der des Sohnes ausfallen konnte, zeigt F. Weber's System der altsynag. pal. Theologie (1880), wo es S. 96 heißt: „Jose der Galiläer, der Begründer der 32 Middoth, Chullin 89 a". Aber auch andere neuere Autoren haben als Urheber der 32 Regeln statt Eliezer seinen Vater Jose genannt. S. Z. B. Levy's Wörterbuch II, 414 b: „von den 32 Normen des Galiläers R. Jose"; Jellinek, Ben Chananja IV, 383 („Baraitha R. J. Ha-Gelilis"); Fürst, Bibliotheca Judaica II, 108, hat einen besonderen Artikel: Jose Ha-Gelili als Verfasser der ל״ב מדות; Königsberger, Die Quellen der Mischna I, 28, Die 32 Regeln des ר׳ יוסי הגלילי. — Auch Norzi im מנחת שי zu I Sam. 17, 36 hat: ל״ב מדות דר׳ יוסי הגלילי.

[1]) Sifrê zu Deut. § 16, s. Weiß II, 119, Anm. 1; R. Hasch. 2, 8.

[2]) Erubin 41 a. — In Erubin 11 b heißt es anachronistisch: שהלך ר׳ יהושע אצל ר׳ יוחנן בן נורי ללמוד תורה. Aber es ist, wie aus den Parallelstellen des Jeruschalmi (citirt II, 308, 4) ersichtlich, Josua b. Karcha gemeint. S. auch Dikd. Sôfrim V, 31.

[3]) Die Klagen Jochanan b. Nuri's über Akiba sind zwar nicht näher bezeichnet, aber sie sind nach dem Berichte in Sifrê a. a. O. zu verstehen, wo Jochanan b. Nuri's und Eleazar Chisma's Erhebung zu Aufsehern im Lehrhause im Zusammenhange mit der Strenge berichtet wird, mit der Gam-

wurde, indem ich über ihn klagte und Gamliel ihm einen Verweis ertheilte [1]). Aber ich wußte es, setzt er hinzu, daß er mich deshalb noch mehr liebte, denn es ist gesagt (Prov. 9, 8): Strafe den Weisen, und er wird dich lieben. In der Halacha ist er häufiger Controversist Akiba's, so auch in der Ergründung der Bedeutung von דק, Lev. 13, 30, aus dem Sprachgebrauche [2]). Eine schöne Sentenz über den Jähzorn, welche eine Quelle Akiba zuschreibt, wird anderwärts in J. b. Nuri's Namen angeführt [3]). Die Sentenz, welche in die Sammlung der Sprüche der Väter unter dem Namen El. Chisma's aufgenommen wurde, findet sich anderwärts auch als Sentenz seines Collegen Jochanan b. Nuri, nebst einer andern ähnlichen Sentenz desselben, über die Wichtigkeit der Rechtsprechung [4]). In der schon oft erwähnten Charakteristik der Tannaiten wird er ein Kasten
374 voll Halachoth genannt [5]). In der Agada wird eine Deutung zu Jes. 66, 23 von ihm erwähnt, welche er einer Deutung Aki-

---

liel streitsüchtigen, gern disputirenden Hörern begegnete. Dieselben zu bezeichnen, wird wol die Aufgabe der beiden Aufseher gewesen sein; und in der Eigenschaft des letztern führte Joch. b. N. Klage über Akiba.

[1]) Sifrê zu Deut. 1, 1 § 1, wo nach Jalkut zu Deut. 1, § 789 zu lesen ist: מעידני עלי שמים וארץ שיותר מחמשה פעמים נתקנתר על ידי עקיבא לפני רבן גמליאל ביבנה שהייתי קובל עליו והיה מקנתרו. In Sifrâ zu Lev. 19, 17 (89 b wird für נתקנתר gesetzt: לקה, als ob Akiba gegeißelt worden wäre.

[2]) S. oben S. 310.

[3]) S. oben S. 277, A. 2. Was den bei dieser Gelegenheit genannten ר' חילפא בר אגרא betrifft, vgl. Derech erez c. 1, חלפי אומר משום אבא חגרא (Bemerkung Büchlers).

[4]) Aboth di R. N. c. 27. S. unten S. 369, Anm. 1. Die zweite Sentenz lautet: סדור של שלחן גדול ועשיית ב"ד וקיומיהן מביאין טובה לעולם. In Ab. di R. N. 36 g. Ende ist als Ausspruch J. b. N.'s gebracht, was in der Mischna (Sanh. 11, 1) Abba Saul zum Autor hat. Dann folgt (mit הוא היה אומר eingeleitet) ein sonst als Akiba's Ausspruch bekannter Satz (s. oben, S. 338, Anm. 3).

[5]) קופה של הלכות. S. oben S. 215, Anm. 3. In Aboth di R. N. c. 40 heißt es: הרואה ר' יוחנן בן נורי בחלום יצפה ליראת חטא.

ba's entgegengesetzte [1]). Ferner ein Lob des Weibes [2]). Vor der Schöpfung des Weibes heißt es: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei (Gen. 2, 18); nachdem das Weib erschaffen war „sah Gott, daß alles, was er geschaffen, sehr gut sei".

4. Eleazar Chisma.

Mit Jochanan b. Nuri war Eleazar Chisma [3]) Aufseher im Lehrhause Gamliel's [4]). Er war besonders Schüler von Josua b. Chananja [5]); mit Akiba hatte er halachische

---

[1]) M. Edujoth 2, 10, Seder Olam c. 3, s. oben S. 329, A. 2. כדי ישבת בשבתו bedeutet nach J. b. Nuri „vom Pesach bis zum Wochenfeste (vgl. Lev. 23, 15)". — Eine Ueberlieferung über den „Mirjamsbrunnen" im Tiberiassee im Namen J. b. N.'s hat Lev. r. c. 22. Einen Agadasatz schreibt ihm Pirke R. Eliezer zu, c. 44.

[2]) Schocher tob zu Ps. 59, wo nach Jalkut (II, 957) J. b. N. als Autor zu ergänzen ist. — Ebenfalls nach Jalkut (II, 813) ist im Sch. tob zu Ps. 76 Anf. der Name J. b. N.'s zu ergänzen. Jedoch wird der Ausspruch anderwärts von Abahu im Namen des Amora Jose b. Chanina tradirt (s. Ag. d. pal. Am. I, 429, 2).

[3]) Ueber den Ursprung des Namens חסמא, חיסמא, den eine irrthümliche Variante — בן חסמא, so auch 2. Version der Ab. di R. N. c. 35 (p. 84) — als Vatersnamen giebt, lesen wir in Lev. r. c. 23 eine Schultradition (s. Ag. d. pal. Am. III, 675, 4).

[4]) Sifrê zu Deut. § 16. Nach dem Berichte in Horajoth 10 a b hätte Josua b. Chananja bei Gelegenheit einer in Gemeinschaft mit Gamliel II. unternommenen Seereise ihn auf zwei Jünger seines Lehrhauses aufmerksam gemacht, ר' אלעזר חסמא ור' יוחנן בן גודגדא, die zu berechnen wissen, wieviel Tropfen das Meer hat und dennoch kein Brot zu essen und kein Kleid anzuziehen haben. Hierauf hätte ihnen G. ein Amt gegeben. Der zweite Theil dieses Berichtes ist im Wesentlichen identisch mit dem in Sifrê, wenn auch in Einzelheiten verschieden. Da nun Jochanan b. Gudgeda auch sonst nicht in den Zusammenhang dieses Berichtes paßt — s. Frankel 99, Weiß, II, 119, — muß man annehmen, daß im Talmud schon früh aus ר' יוחנן בן גודגדא wurde: ר' יוחנן בן נו' (נורי).

[5]) S. oben S. 213, Anm. 6.

Controversen [1]). Wie sein Lehrer Josua beschäftigte er sich viel mit Naturwissenschaft, aber gleichsam um den Schein von sich zu entfernen, als halte er die profanen Wissenschaften für
375 wichtiger als das Studium des Religionsgesetzes, sagte er in seiner bekannten Sentenz: Während die Lehre von den „Vogelnestern" und der „Menstruirenden" wesentliche Theile der Thora sind, sind Astronomie und Geometrie nur ein Nachtisch der Gelehrsamkeit [2]). Aus E. Chisma's Agada tradirte man einen Satz, den er im Namen seines Lehrers Josua aussprach [3]). Ferner eine Deutung des Wortes „heute" in Exod. 16, 25. Damit solle gesagt sein: In dieser Welt (heute) werdet ihr das Manna am Sabbath nicht finden, wol aber dereinst in der kommenden Welt [4]). Aus Jes. 43, 22 („nicht mich riefst du an, Israel") schloß er das Rügenswerthe einer Zeichensprache während des Schema-Lesens [5]). Endlich sei noch seine Deduktion aus Deut. 23, 25

---

[1]) S. Weiß II, 122. Aus Lev. r. c. 23 folgt nicht, wie Frankel, 134, und nach ihm Brüll, 149, annehmen, daß er als Akiba's Schüler betrachtet wurde, da dort nur erzählt wird, daß El. von Akiba das Vorbeten, was nicht jedes Gelehrten Sache war, lernte. Akiba erbietet sich, es ihn zu lehren, mit den Worten צבי מרי דיליף, was beweist, daß auch die Ueberlieferung kein Schülerverhältniß annahm.

[2]) Aboth 3 Ende. גופי תורה ist die richtige Lesung, vgl. M. Chagiga 1 Ende (s. Taylor, Sayings of the J. Fathers p. 12). In Ab. di R. N. c. 27 steht nur die erste Hälfte des Satzes; dann folgt ein ähnlicher von Jochanan b. Nuri: ההלכות והטהרות והנדות והקינין הן הן גופי תורה (vielleicht הלכות טהרות). In der zweiten Version der Ab. di R. N. c. 35 (S. 84) ist die zweite Hälfte der Sentenz Eleazar Chisma, die erste Hälfte (so: תורת הנדה והלכות קנין הן הן גופי הלכות) J. b. Nuri zugeschrieben. Vgl. noch den Ausspruch Simon b. Gamliels (Tos. Sabbath 2, 10, b. Sabbath 32 a b): הלכות הקדש הרוכות ומעשרות הן הן גופי תורה. Vgl. Die älteste Terminologie S. 11 f. — Ein großer Theil der von Joch. b. Nuri erhaltenen Halachasätze beschäftigt sich in der That mit den Reinheitsgesetzen, wie Frankel 124 bemerkt.

[3]) Mechiltha zu Exod. 17, 8 (53 a), s. oben S. 164, Anm. 3.

[4]) Mech. z. St. (50 b).

[5]) Joma 19 b הקורא את שמע ומרמז בעיניו ומקרץ בשפתותיו ומראה באצבעו עליו הכ' א' ולא אותי . .

erwähnt, wonach der Arbeiter aus dem Weingarten seines Arbeitgebers nur soviel essen dürfe, als sein Tagelohn beträgt [1]).

5. Samuel der Kleine.

Samuel der Kleine wurde, als er starb, mit den Worten betrauert: Wehe ob des Demütigen, Frommen, des Schülers Hillels des Alten [2])! Die Rede, die beide Vorsitzenden des großen Rathes in Jabne, Gamliel und El. b. Azarja, an seinem Grabe hielten, war schon erwähnt [3]), ebenso die Weissagung, die 37
er auf dem Todtenbette über die kommenden schweren Zeiten aussprach [4]). Weniger als über seinen Tod wird über sein Leben berichtet. Bei Gamliel II stand er in hohem Ansehen [5]) und in dessen Auftrage verfaßte er das Gebetstück, welches gegen Minim (Judenchristen) und Angeber sich richtete und dem täglichen Hauptgebete einverleibt wurde [6]). Ueber den Grund seines Beinamens hatte man später nur Vermutungen [7]). — Sein Wahlspruch zeugt von seinem frommen, menschenfreundlichen Wesen; er bestand bloß in den Worten des Buches der Sprüche (24, 17): Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht, und wenn er strauchelt, jubele nicht dein Herz [8]). — Während gar keine Hala-

---

[1]) Sifrê zu Deut. § 266; j. Maasseroth 50a; b. Baba mezia 92 a.

[2]) Tos. Sota 13, 4, j. Sota 24 b, b. Sota 48 b.

[3]) S. oben S. 95.

[4]) S. oben S. 234, Anm. 1. Die Prophezeiung lautete: שמעון וישמעאל סניאן יהוון אחרי דנא ועקן לביזא ושאר עמא לקטלא וחבروהי לאתרבא. So Tos. Sota 13, 5; in jer. Sota 24 b fehlt אחרי דנא, in Semachoth c. 8 steht dafür אחריהם. In den genannten drei Quellen wird ausdrücklich bemerkt: ובלשון ארמית אמרן (im Jeruschalmi mit dem Zusatze: ולא ידעו מה אמר). In b. Sanh. 11 a, ebenso Schir r. zu 8, 6, lautet der letzte Passus: ועקן סניאן עתידן למיתי על עלמא.

[5]) S. oben S. 83, Anm. 4.

[6]) Berach. 28 b. S. Grätz IV, 105.

[7]) Jer. Sota 24 b ולמה נקרא שמו קטן לפי שהיה מקטין עצמו ויא לפי שמעט היה קטן משמואל הרמתי.

[8]) Aboth 4, 19. Nach einer geistreichen Conjectur (s. Rahmer's Jüdisches Litteraturblatt, 1892, S. 195) ist שמואל הקטן אומר falsche Auflösung

chasätze in seinem Namen überliefert wurden, bewahrte die agadische Tradition manchen auf uns gekommenen Satz von ihm. Zunächst zwei Gleichnisse, mit denen er die Gemeinde zur Bescheidenheit mahnte, als sie es ihrem Verdienste zuschrieb, daß Gott Regen schickte. Dieser war nämlich einmal gekommen am Morgen eines Tages, für den Samuel ein Fasten verordnet hatte, noch bevor die Sonne aufgieng und das Fasten begann. Da sagte er: Es ist nicht der Ruhm der Gemeinde, sondern es ist wie wenn ein Diener von seinem Herrn sein Bestimmtes verlangt und
377 der Herr sagt: Gebet es ihm, daß ich seine Stimme nicht höre. Ein anderes Mal kam der Regen, nachdem die Sonne untergegangen und der Fasttag bis zu Ende gehalten war. Da gebrauchte er das Gleichniß vom Diener, dem sein Herr das Erbetene nicht sofort gewährt, sondern sagt: Laßt ihn warten, damit er verzage und sich peinige[1]! — Eigenthümlich ist die symbolisirende Parallele zwischen dem Augapfel des Menschen und der Welt zur Verherrlichung Jerusalems und des Heiligthums: Diese Welt gleicht dem Augapfel; das Weiße in ihm ist der Ocean, der die Welt umgiebt, das Schwarze ist die umgebene Welt (Erde), die Vertiefung im Schwarzen (die Pupille) ist Jerusalem, die darin sichtbare Figur ist das Heiligthum[2]. Bei zwei in verschiedenen Quellen sich findenden Aussprüchen erscheinen dieselben als Antworten auf Fragen, die an Samuel gerichtet wurden. Einmal fragte man ihn nach dem Sinne

---

der Abbreviatur שה״א. Diese bed. aber אומר שהרי הכתוב, und der so eingeleitete Bibelvers soll dem letzten Satze der vorhergehenden Sentenz (II, 15, 6) ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו als Beweis dienen.

[1]) Taanith 25 b unt. S. das ähnliche Gleichniß von Akiba, oben S. 322 f.

[2]) Derech erez zûta c. 9 Ende, tradirt von אבא איסי בן יוחנן. — עולם = Erde, s. oben S. 130, A. 2. Der Tradent kömmt vor: Sifrâ zu Lev. 1, 16 (9 a), vgl. Zebachim 65 a, M. Middoth 2, 6 (אבא יוסי בן חנן, wofür Jeruschalmi zu Schekalim 6, 2, in der Ausgabe des bab. Talmuds: אבא יוסי בן יוחנן). S. ferner Pesachim 57 a, wo wahrscheinlich zu lesen ist: אבא יוסף בן חנין משום אבא שאול בן בטנית, da Abba Saul b. Batnith der frühere war. In Tos. Men. 13, 21 steht für . . משום אבא in der That

von Koh. 7, 15 [1]). Er antwortete: Es ist vor dem Weltenschöpfer bekannt und offenbar, daß der Fromme einmal zum Wanken kömmt, daher sagt Gott: So lange er in seiner Frömmigkeit ist, will ich ihn von dannen nehmen, daher „giebt es Fromme, die wegen ihrer Frömmigkeit umkommen“ [2]). Ebenso fragte man ihn nach dem Sinne der Psalmworte (94, 15) „und nach ihm 378
alle Geradherzigen“ [3]). Er fand darin den Gedanken, daß die Belohnung der Frommen nach ihnen (in der Zukunft) liege, die der Frevler aber vor ihnen, in der Gegenwart, letzteres nach Deut. 7, 10 [4]). Endlich wird der an den Schluß des fünften Abschnittes des Tractates Aboth gestellte Ausspruch über die Lebensalter Samuel dem Kleinen zugeschrieben [5]). — In Pirke R. Eliezer steht sein Name vor einem Satze [6]).

ואבא; das איש ירושלים der Tosefta ist wahrscheinlich bloß irrthümliche Ergänzung nach Aboth 1, 5: יוסי בן יוחנן איש ירושלים. Auch in der Baraitha, Jebamoth 53 b tradirt אבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים eine Halacha Meirs. Eine Vermuthung Blau's über das Epitheton איש ירושלים s. R. des Études Juives XXXI, 150. (Ebendaselbst erklärt Blau unrichtig das Wort בירושלים nach בקידושי דבי לוי, Kidduschin 76 b, indem er nicht sieht, daß dieses Wort aus dem Tractate Kidduschin der Schule Levi's citirt ist). — Über unseren Tradenten s. auch oben S. 46, Anm. 2; II, 548, 2; R. d. É. J. XXXVII, 299.

[1]) Koh. r. z. St. שאלו את שמואל הקטן מהו דכתיב יש צדיק אובד בצדקו.

[2]) Vielleicht gehört auch die ähnliche Erklärung des zweiten Satzes ויש רשע מאריך ברעתו, nebst dem Gleichnisse, zur Antwort Samuels. Vgl. in dem Ausspruche des Amora Aibo (Gen. r. c. 25 Anf.) über den Tod Chanochs: עד שהוא בצדקו אסלקנו. Nach Weinstein, Zur Genesis der Agada II, 15, hat auch Samuel der Kleine in seinem Ausspruche Chanoch im Auge.

[3]) Schober tob z. St. (אמרו לשמואל הקטן מהו ואחריו כל ישרי לב); Jalkut z. St.

[4]) S. Aehnliches von Akiba, oben S. 336.

[5]) S. Taylor, Sayings of the J. Fathers, p. 23, ferner Aicheri, Halachoth Ketannoth (nach dem Tractate Menachoth der Talmudausgaben) 120 b, Beth Josef zu Tur Orach Chajim, § 38 Ende. Vgl. Reifmann, מאמר חובות האב לבנו (Petersburg 1881) p. 19 f.

[6]) Cap. 27, über Gen. 14, 15.

6. Chanina b. Antigonos.

Von Chanina b. Antigonos [1]) tradirte man zwei eigenthümliche Erklärungen zu den in Lev. 21 20 genannten Leibesfehlern. Unter גבן versteht er Jemand, der „zwei Rücken und zwei Rückgrate" hat; [2]) unter מרוח אשך, mit sehr kühner, in Versetzung der Buchstaben bestehender Etymologie, Einen, dessen Hautfarbe
379 besonders dunkel ist [3]). Der letztern Erklärung stehen zwei andere von Ismael und Akiba gegenüber. Das Verbot jeder Art von Fetischismus findet er in dem Ausdrucke מולך, Lev. 18, 21. Die Thora hat absichtlich dieses Wort zur Bezeichnung der Götzen gewählt, um damit zu sagen: „Alles, was du zum Herrn über dich machst, selbst einen Span oder einen Scherben" [4]).— Die einzige agadische Schriftdeutung, die unter Ch.'s Namen auf uns gekommen ist, verherrlicht des Gebot der Schaufäden: Wer dies erfüllt, auf den bezieht sich die Verheißung in Zach. 8, 23; und wer dieses Gebot nicht hält, von dem gilt, was in Hiob 38, 13 gesagt tst [5]).

---

[1]) S. über ihn außer Frankel 129 und Weiß II, 121, noch Geiger, Jüd. Zeitschrift II, 112.

[2]) Sifrâ z. St. (95 c), M. Bechoroth 7, 2: שיש לו שני גבים ושתי שדראות. Nach Rab's Erläuterung im bab, Talmud, Bech. 43 b, ist das nicht wörtlich zu nehmen, da ein solcher Mensch nicht am Leben bleibt, sondern es ist eine Bezeichnung für gekrümmten Rücken.

[3]) Sifrâ ebendas., M. Bech. 7, 5 כל שמראיו חשוכים; מרוח אשך ist zu מראו חשך versetzt. S. Levy, Talm. Wört. I, 363 a.

[4]) Mech. zu Exod. 20, 3 (67 b), Sifrê zu Deut. § 43: (Sifrê צא) בא וראה לשון שתפסה תורה למולך כל שתמליכנו עליך אפילו (אפילו צרור S.) קיסם אחד או חרס (שימליכוהו עליהם S.). Die Bar. in San. 64 a giebt die Version des Sifrê. In jer. Sanh. 25 c oben lautet der Ausspruch: ראה לשון שלימדתך תורה מולך כל שתמליכהו עליך אפילו קיסם אפילו צרור; aber statt des Autors sind nur die Tradenten genannt: ר' בא ר' חייא בשם ר' יוחנן.

[5]) Sifrê zu Num. 15, 38 (§ 115). In beiden citirten Bibelstellen bildet das Wort כנף die Grundlage des Hinweises auf die Schaufäden. In Sabb. 32 b benützt Simon b. Lakisch ebenfals den Vers in Zach. zur Verherrlichung der Schaufäden.

7. Jehuda b. Bathyra.

Die genaue Unterscheidung der aus der Familie Bathyra (בתירא) stammenden Tannaiten ist eine der schwierigsten Aufgabe der Tannaitengeschichte [1]). Hier genügt es zu constatiren, daß zur Zeit Akiba's ein Jehuda b. Bathyra eine hervorragende Stelle unter den Gesetzeslehrern einnahm und in Nisibis einem Lehrhause vorstand, das besonders zur Zeit der hadrianischen Verfolgungen ein wichtiges Forum wurde. Als Akiba im Gefängnisse war, wurde ein gut bezahlter Bote sowol an ihn, als an Jehuda b. Bathyra nach Nisibis geschickt, um Entscheidung in 38
einer eherechtlichen Frage zu holen [2]). Zu jener Zeit begaben sich auch zwei Schüler Akiba's, Jochanan der Sandalenverfertiger und Eleazar b. Schammua nach Nisibis, um dort von Jehuda b. Bathyra Thora zu lernen [3]). Jehuda b. Bathyra selbst hatte seine Lehrzeit in Palästina verbracht. Wir finden ihn bei Eliezer b. Hyrkanos, der ihm zweimal, als er eine von ihm selbst unbeantwortet gelassene Frage in Uebereinstimmung mit der überlieferten Norm beantwortete, die billigenden Worte zurief: Du bist ein großer Weiser, da du die Worte der Weisen bestätigt hast [4]). Palästina verließ er in Gemeinschaft mit Matthia b. Charasch, der nach Rom ging, mit Chananja, dem Brudersohne Josua b. Chananja's, der nach Babylonien ging und mit Jonathan, dem Schüler Ismaels [5]), während er selbst nach Nisibis ging, wo schon zur Zeit

---

[1]) S. Frankel 94 ff., Brüll 29 ff.; Revue des Études Juives XLI, 37.

[2]) Jebamoth 108 b.

[3]) Sifrê zu Deut. § 80. Der Schluß der Erzählung ergiebt, daß sie von Sidon zurückgekehrt wären; doch muß man annehmen, daß sie ihren Vorsatz nachher dennoch ausgeführt haben, ganz wie das bei der ähnlichen, unmittelbar vorhergehenden Erzählung der Fall ist. S. Anm. 5.

[4]) M. Negaim 9, 3 und 11, 7: אמר לו חכם גדול אתה שקיימת . . . דברי חכמים.

[5]) Sifrê zu Deut. § 80 מעשה בר' יהודה בן בתירה ור' מתיא בן חרש ור' חנניה בן אחי ר יהושע ור' יונתן שהיו יוצאים חוצה לארץ. Der Schluß der

des Tempels ein Jehuda b. Bathyra, vielleicht sein Großvater oder Oheim gelebt und gelehrt hatte [1]). In einer andern Ueberlieferung wird er nebst den ersten zwei Gelehrten zu Denjenigen gezählt, deren Lehrhäuser man aufsuchen soll, wenn sie auch im
381 Auslande sich befinden [2]). Als Chananja Babylonien hinsichtlich der Bestimmung des Festkalenders von Palästina unabhängig machen wollte, war es Jehuda b. Bathyra, der die Autorität des heiligen Landes für unantastbar erklärte [3]). Als einmal Jose b. Chalaftha nach Nisibis kam, war Jehuda b. B. schon todt, und Jose erkundigte sich bei einem alten Manne, der ihn gekannt hatte, nach einer Modalität der Chaliza-Ceremonie [4]).

Die agadischen Controversen zwischen Akiba und Jehuda b. Bathyra sind schon erwähnt worden [5]). In zweien tritt dieser für das gute Andenken zweier biblischer Personen ein, Aharons und Zelophchads; in einer dritten rettet er die mit Korach Untergegangenen für die kommende Welt. Wie von Akiba, Jose Gal., El. b. Azarja wird auch von Jeh. b. B. eine agadische Rechtfertigung des Zerbrechens der Bundestafeln durch Moses überliefert [6]). Aus den übrigen tradirten Agadasprüchen

---

Erzählung, daß sie umgekehrt wären, kann deshalb nicht auf Thatsächlichkeit beruhen, weil Jehuda, Matthia und Chananja in der That im Auslande Lehrhäusern vorstanden. — Der College Jonathan's, Josija, berichtet von einem Gespräche mit Jehuda b. Bathyra, Sifrê zu Deuteron. § 288.

[1]) S. Pesachim 3 b.

[2]) הלך אחר חכמים לישיבה. . . . אחר ר' מתיא בן חרש לרומי . . . אחר ר' יהודה בן בתירה לנציבין אחר ר' חנניה בן אחי ר' יהושע לגולה, Sanh. 32 b mit den richtigen Lesearten, die in Dikd. Sofrim zu finden sind.

[3]) S. Graetz IV², 203.

[4]) S. die Baraitha in b. Jebam. 102 a, jer. Jebam. 12 c oben. Nach Tos. Jebamoth 12, 11 kömmt Jose nicht nach Nisibis, sondern er trifft זקן אחד מנציבי. Statt Jose haben die Ausgaben und auch die Wiener Handschrift Simon (b. Jochai).

[5]) S. oben S. 315.

[6]) Ab. di R. N. c. 2. Es sei auf Gottes Befehl geschehen, was er in Num. 12, 8 angedeutet findet: פה אל פה אמרתי לו שבר הלוחות. In demselben Satze findet er auch — Ab. di R. N. ib. — die Rechtfertigung Mo-

J. b. B.'s seien zunächst zwei allgemein exegetische Bemerkungen hervorgehoben. Die erste ist massoretischer Art[1]): Dreizenmal wird in der Thora gesagt, daß Gott Moses und Aharon 382
zugleich ansprach; dagegen wird an dreizehn Stellen ausdrücklich Aharon ausgenommen, indem Gottes Ansprache nur an Moses ergeht[2]). Das soll anzeigen, daß auch in den ersteren Fällen Gott nur zu Moses sprach, damit dieser es dem Aharon mittheile. Die zweite Bemerkung stellt die Regel auf, daß das Verbum צוה einen Befehl bezeichnet, mit dem die Mahnung, rüstig und eifrig

---

ses' wegen einer anderen, ihm zum Vorwurfe gemachten Handlung, daß er nämlich von seiner Frau sich fern hielt, um seinem hohen Berufe ungestört zu leben (dies ist eine Annahme, welche man in Num. 12, 1 angedeutet fand): פה אל פה אמרתי לו פרוש מן האשה . . . In Sifrê zu Num. 12, 8, § 103, ist der letztere Satz anonym aufgenommen: לפרוש מן האשה . . . פה. Der erstere Satz findet sich anonym citirt im bab. Talmud, Sabb. 87 a: ואית דאמרי פה אל פה אדבר בו שבר את הלחות.

[1]) Sifrâ zu Lev. 1, 1 (3 d), kürzer Sifrê zu Num. 7, 89, § 58: Num. r. c. 14 g. E. schöpft aus Sifrâ.

[2]) Die letzteren 13 Stellen werden genannt, nämlich: Num. 7, 89 dreimal (לדבר אתו, מדבר אליו, וידבר אליו); Exod. 25, 22 zweimal (ונועדתי לך ודברתי אתך); Exod. 30, 6; ib. 29, 42 (so richtig in Num. r., während in Sifrâ Exod. 30, 6, אועד לך, fehlt und dafür 29, 42 mit zwei Beispielen gezählt ist, während doch אועד לכם nicht hieher gerechnet werden kann); Lev. 7, 38 (ביום צותו ist nur der Schluß des eigentlich zu citirenden Verstheiles אשר צוה ד' את משה בהר סיני); Exod. 34, 34 (את אשר יצוה, wo wahrscheinlich ebenfalls das zu Anfang des Verses stehende לדבר אתו gemeint ist, Sifrâ hat dafür את אשר צוה ד' אל משה); Exod. 25, 22 [zum dritten Male את כל אשר אצוה אותך, hieher gestellt, damit die Beispiele mit dem Verbum צוה zusammen seien]; Exod. 6, 28; Num. 3, 1; Lev. 1, 1. Die letzten drei Beispiele stehen deshalb am Ende, weil an sie der Ausspruch Jose's des Galiläers sich anknüpft, der aus ihnen ableitet, daß Aharon sowol von den in Aegypten ergangenen, als von den am Berge Sinai und von den im Stiftszelte ergangenen Ansprachen Gottes ausgeschlossen war, und dieselben — wie Jeh. b. Bath. sagt — nur an Moses unmittelbar gerichtet waren. — Die dreizehn als an Moses und Aharon zugleich gerichtet bezeichneten Ansprachen sind: Exod. 6, 13; 7, 8; 9, 8; 12, 1.; 12, 43; Lev. 11, 1; 13, 1; 14, 33; 15, 1; Num. 14, 26; 16, 20; 19, 1; 20, 12.

den Befehl zu vollziehen, verbunden ist, wie das ausdrücklich in Deut. 3, 28 angegeben sei [1]).

Zu Exod. 12, 29 („in der Hälfte der Nacht") sagt Je-
383 huda b. B.: Der die Stunden und Zeittheilchen der Nacht genau kennt, der theilte sie [2]). Unter den vielen Aussprüchen über Exod. 14, 15, welche erläuterten, durch welches Verdienst das Meer vor den Israeliten sich spaltete und worauf zu vertrauen sie in den Worten des genannten Verses gemahnt werden, ist auch einer von Jeh. b. Bathyra [3]). — Zu Exod. 6, 9 warf er die Frage auf: Giebt es denn Jemanden, der eine frohe Nachricht hört und sich nicht freut, giebt es einen Sklaven, dem sein Herr die Freiheit schenkt und der sich darob nicht freut; warum heißt es da, daß sie auf Moses nicht hörten? Die Antwort darauf giebt er nach Ezechiel 20, 7: es kam ihnen schwer an, sich vom Götzendienste zu trennen [4]). — Die Worte in Lev. 19, 29, „damit die Erde nicht entarte" nahm er wörtlich, indem er darin die Warnung ausgedrückt fand, daß Sittenlosigkeit der Bewohner auch Entartung des Bodens und seiner Früchte nach

---

[1]) Sifrê zu Num. 5, 2 (§ 1), zwischen ähnlichen Regeln von Ismael und Simon b. Jochai (eine exegetische Controverse zwischen Ismael und Jeh. b. B. s. z. B. Mech. zu 20, 12, 70 a): אין הציווי בכל מקום אלא זירוז שנ' וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו. In Kidduschin 29 a wird diese Stelle aus Sifrâ mit der Formel: תנא דבי ר' ישמעאל citirt, doch so, daß die Regeln Ismaels und Jeh. b. Bathyra's zu einer verflochten sind.

[2]) Mech. z. St. (13 a): היודע שעותיו ועתותיו הוא חלקו. Daß ist bloß eine Erläuterung dessen, was anonym vorhergeht: יוצרו חלקו (S. II 108, 1).

[3]) Mech. z. St. (29 a): אמר לו הקב"ה כבר עשיתי הכטחה שהבטחתי אברהם אביכם שנ' וישם את הים לחרבה. Richtig scheint die Annahme von Weiß (im Comm. zu seiner Mechiltha-Ausgabe S. 35 a), daß J. b. B. in וישם (Exod. 19, 21) eine Anspielung auf dasselbe Wort in der Opferungsgeschichte Isaks (Gen. 22, 6 und 10) fand. Man muß nur diese Annahme dahin ergänzen, daß im selben Abschnitte eine Versicherung Gottes an Abraham ergeht (Gen. 22, 17), welche nicht erfüllt werden könnte, wenn Abrahams Nachkommen im Meere untergehen.

[4]) Mech. zu 12, 6 (5 a).

sich ziehe [1]). — Deut. 27, 7. Aus diesem Verse folgt, daß so lange der Tempel bestand, die Freude des Festes im Fleischgenuße bestand; jetzt besteht sie im Genuße des Weines (nach Ps. 104, 15) [2]). — Zu Hiob 31, 2 f. Hiob forschte, die Frage sich selbst zurechtlegend [3]): „Was ist der von Gott zugewiesene Antheil" hinsichtlich der Ehe? Hätte es sich gebührt, daß Adam, dem ersten Menschen zehn Frauen zu Theil würden, so hätte er sie ihm gegeben. Aber er gab ihm nur eine Frau; so sei denn auch mir genug an meiner Frau, als dem mir zukommenden Antheil [4]).

Die Heiligkeit der Thora verglich er, auf Grund von Jerem. 23, 29, mit der Alles reinigenden Gluth des Feuers. 384
So wie an diesem keine Unreinheit haften kann, so ist auch die Lehre über jede Unreinheit der mit ihr sich Beschäftigenden erhaben [5]). — Daß der Mensch nie ohne Arbeit sein dürfe, fand er in den Worten „verrichte alle deine Arbeit" (Exod. 20, 9) ausgesprochen. Darum solle, „wer keine Arbeit zu verrichten hat, hingehen und sich mit der Wiederherstellung eines etwa ihm

---

[1]) Tos. Kidduschin 1, 4: הרי הוא אומר ולא תזנה הארץ מזנים הן הפירות. Diese Deutung steht nach zwei anderen Deutungen zu diesem Verse von Eliezer b. Jakob und El. b. Hyrkanos. Dann wird bemerkt, daß die Weißen der Deutung des Joh. b. B. den Vorzug gegeben haben (הכריעו חכמים לסייע דברי ר״י בן בתירא), weil auch in Jeremia 3, 2 f. als Folge der Sittenlosigkeit Unfruchtbarkeit des Bodens angegeben wird. In Sifrâ z. St. (90 d) ist denn auch in der That die Deutung von J. b. Bathyra zu Lev. 19, 29 als die anerkannte und recipirte anonym an die Spitze gestellt (מזנים הם הפירות). Als Urheber des Argumentes aus Jeremias 3, 2 f. aber ist Jehuda (b. Ilai) genannt.

[2]) Ber. Pesaschim 109 a; Mechiltha zu Deut. 16, 14 (ed. Hoffmann, S. 18).

[3]) דורש היה איוב בינו ובין עצמו.

[4]) Aboth di R. N., 2. Version c. 2 (S. 9).

[5]) Jer. Berach. 6 c; b. Berach. 22 a Er sagte dies, als Einer seiner Jünger, der rituell unrein war, stammelnd und leise aus der Thora zu lesen begann. Da sagte er ihm: . . . פתח פיך ויאירו דבריך.

gehörenden wüsten Gehöftes oder mit der Cultivirung eines ihm gehörenden wüsten Feldes beschäftigen" [1]).

Die Bezeichnung des Landes als „von Milch und Honig fließend" illustrirte man mit einer im Namen J. b. B.'s überlieferten Schilderung, welche die messianischen Zeiten mit einer wunderbaren Einzelheit verherrlichen soll [2]).

Zum Schlusse seien noch die Sentenzen erwähnt, die Jehuda b. B. aus Nisibis als Mahnung (nach Palästina oder nach Babylonien) geschickt hat, die jedoch auf sehr abweichende Weise überliefert werden [3]).

---

[1]) Aboth di R. N. c. 11: . . . מי שאין לו מלאכה לעשות מה יעשה. אם יש לו חצר חרבה או שדה חרבה ילך ויתעסק בה. In der 2. Version c. 21 (p. 45) dasselbe kürzer mit רבי אומר eingeleitet.

[2]) Mechiltha zu Deut. 26, 9 (Neue Collectaneen S. 33): אמרו משום ר' יהודה בן בתירה. Der Ausspruch lautet: לעתיד לבוש יוצא מן התאנה וענבים מן הגפן ופולין נושרות וחמה זורחת ונעשים כנדיקין. Hoffmann corrigirt mit Recht das letzte Wort zu כנדיטון und erkl. dies mit קונדיטון. Statt פולין muß gelesen werden פלפלין; denn die Bestandtheile des Würzweins (vinum conditum) sind nach Pesikta 102 b, 105 a: יין ודבש ופלפלין (s. Die Ag. d. pal. Am. III, 27, 4 und 409, 3). Zum ersten Theile des Ausspruches vgl. Kethuboth 111 b unten: וקנטיף דובשא מתאיני.

[3]) Zeïra in Sanh. 96 a kennt drei Mahnungen: 1. Den Alten, der durch körperliche Schwäche sein Wissen vergessen, dennoch zu ehren 2. Beim Schlachten besonders auf die Halsadern zu achten; 3. Die dem Studium sich widmenden Kinder der Unwissenden zu achten, da von ihnen die Lehre sich verbreitet. Im Talmud selbst (Berach. 8 b) werden 2 und 3 als Mahnungen von Josua b. Levi an seine Söhne angeführt. — Die Compilation, genannt פירקא דרבנו הקדוש (ed. Schönblum, S. 20 b) hat unter den Fünfergruppen als 32.: חמשה דברים שלח ר' יהודה כנציבין. Es sind außer den genannten dreien (doch 2 mit dem Zusatze שבעוף und in 3 statt בבני עניים: בבני עמי הארץ, nach Nedarim 81 a) die Lehren des El. b. Hyrkanos für seine Schüler, s. oben S. 97, Anm. 5. — In der verwandten Compilation Maaße Thora (Beth Hammidrasch II, 95) bilden die Lehren J. b. B.'s die ersten der Vierergruppen: ארבעים דברים צוה ר' יהודה בן בתירה את תלמידיו, doch sind es, mit Modificationen, dieselben Sätze, wie im פירקא דר' הקדוש.

Eine sehr gekünstelte Deutung zu Ps. 73, 24 ist in einem jüngeren Agadawerke Jehuda b. Bathyra zugeschrieben [1]).

Unter den pseudepigraphischen Autoren der mystischen Litteratur figurirte er als Verfasser des Buches der Zuversicht [2]). 38

8. Matthia b. Charasch [3]).

Unter den Lehrhäusern, welche in der Zeit unmittelbar vor dem Hadrianischen Kriege am meisten Ansehen genossen, wird das des Matthia b. Charasch in Rom genannt [4]). Zugleich mit Jehuda b. Bathyra hatte er Palästina verlassen, um sich in's Ausland zu begeben [5]). Mit ihnen war auch Jonathan, ein Schüler Ismaels; diesen, so wie den andern Schüler Ismaels, Josia finden wir auch sonst in Verkehr mit Matthia b. Charasch [6]). Vielleicht war der Letztere auch noch, gleich Jehuda b.

---

[1]) Pesikta rabb. c. 23 Ende (124 a ed. Friedmann).

[2]) ס' הבטחון S. Benjakob, p. 69, No. 234; Steinschneider, Hebr. Bibliographie, XVI, 66 f.

[3]) Vielleicht ist Cheresch zu sprechen, nach I Chron. 9, 15; s. Hoffmann, Die erste Mischna, S. 32, Anm. 2. Die Beweise Hoffmanns daselbst für die Annahme eines zweiten Matthia b. Cheresch entfallen durch das in Anmerkung 6 Ausgeführte.

[4]) Sanh. 32 b, s. oben S. 375, Anm. 2.

[5]) S. S. 374, Anm. 5.

[6]) Aboth di R. N. c. 1 Anfang wird erzählt, daß Matthia b. Ch. gemeinschaftlich mit Josia studirte, und als dieser das Studium unterbrach, um weltlicher Beschäftigung nachzugehen, ihn darob zurechtwies. Es wird auch dazu bemerkt, daß die Beiden, solange sie beim Studium zusammen waren, sich gegenseitig stichelten, wenn sie aber sich trennten, sich so betrugen, als ob sie Freunde von Jugend auf wären. Ebendaselbst wird berichtet, daß M. b. Ch. mit ר' נתן über Exod. 24, 16 disputirte (s. auch Joma 4 b oben). Der erwähnte unmittelbar darauf folgende Bericht über den Verkehr zwischen M. b. Ch. und Josia zeigt deutlich, daß für ר' נתן zu lesen ist: ר' יונתן, daß ist R. Jonathan, Ismael's Schüler. Andere Beispiele dieser Verkürzung des Namens יונתן (vgl. oben S. 371, Anm. 2 חנן aus יוחנן) s. unten im Capitel über Josia und Jonathan (II, 351 ff.) — M. b. Ch. spricht an den angegebenen Stellen zwar sowol Josia als Jo-

86 Bathyra, Schüler des Eliezer b. Hyrkanos; denn er citirte einen Ausspruch desselben mit den Worten: R. Eliezer lehrt uns [1]). Er that dies gegenüber Simon b. Jochai, der eine geraume Zeit nach der Beendigung des hadrianischen Krieges nach Rom kam und dem Matthia b. Charasch verschiedene Fragen zu beantworten hatte [2]). Ein jüngerer Begleiter des Simon b. Jochai auf dieser Reise nach Rom war Eleazar, der Sohn seines Collegen Jose b. Chalafta [3]). Dieser Eleazar b. Jose lehrte nachher drei Sätze, welche er von Matthia b. Charasch gehört hatte und in denen dieser die Verletzung des Religionsgesetzes zum Zwecke dringender Heilung gestattete [4]). Derselbe Elea-

---

nathan als רבי an, doch ist das kein Beweis seines Schülerverhältnisses zu ihnen; die Worte in der Ansprache M.'s an Josia: . . . ואף על פי שאתה רבי ואני תלמידך sind offenbarer Zusatz, um den Widerspruch zwischen dem buchstäblich genommenen רבי und dem Inhalt des Erzählten zu rechtfertigen. Das Erzählte beweist vielmehr ein collegiales Verhältniß zwischen M. und Josia, sowie andererseits auch ein collegiales Verhältniß zwischen M. und Jonathan feststeht. Hiemit entfallen denn auch die Bedenken, welche Frankel, S. 131 gegen die Richtigkeit des in Ab. di R. N. Berichteten erhebt.

[1]) Joma 53 b (s. oben S. 116): מאחר שר' אליעזר מלמדנו. Auf dieser Stelle scheint die Angabe in Juchasin s. v. ר' מתיא בן חרש (ed. Filipowski 73 a) zu beruhen: ור' אליעזר הגדול היה רבו; doch ist die darauffolgende Anführung כדאיתא במעילה, die auch Seder Haddoroth s. v. ר' מתיא ב"ח behält, ein Lapsus. Damit ist die Beanstandung jener Angabe durch B. Goldberg (Hamaggid, XI, 237 a) beseitigt.

[2]) Es sind zwei dieser Fragen überliefert, die eine halachisch-exegetisch, Meïla 17 a, die andere agadisch-exegetisch, Joma 53 b; letztere überliefert Ulla, der Schüler des Amora Jochanan (s. II, 125, 2).

[3]) Meïla 17 b. S. über diesen sagenhaft ausgeschmückten Bericht Graetz IV², 208. Ob aber die Reise Simon b. Jochai's nach Rom erst in die Regierungszeit des Verus und M. Aurelius anzusetzen ist, ist nicht ausgemacht, Matthia b. Charasch müßte dann ein sehr hohes Alter erreicht haben.

[4]) Die betreffende Baraitha ist in zwei Versionen erhalten: Joma 84 a unten und ib. 84 b oben (tradirt von Rabba b. Samuel); nach der ersten Version gestattet M. b. Ch. im ersten Satze die Heilung der Angina durch Aderlaß am Sabbath, nach der anderen gestattet er, einer Schwan-

zar war es wahrscheinlich auch, den Matthia b. Charasch nach 387
dem Ausspruche Ismaels[1]) über die vier Arten der Sühne befragte, wenn auch in der Ueberlieferung hierüber große Verwirrung herrscht[2]).

Die von Matthia b. Charasch uns gebliebenen Agadasätze beziehen sich auf Verse im zweiten Buche der Thora. Zu Exod. 24, 16 erklärte er gegenüber einer andern Erklärung Jo- 388

---

gern, die es nach einer Speise gelüstet, dieselbe am Versöhnungstage zu reichen, bis sie sich wieder wohl fühlt (das Letztere wird als Norm anonym in der Mischna Joma 8, 5 gebracht). Die beiden anderen Sätze sind in beiden Versionen gleich und werden auch in der Mischna (Joma 8, 6) als Ansicht M. b. Ch.'s gebracht. In beiden Versionen trägt die drei Sätze im Namen des M. b. Ch. vor Eleazar b. Jose (s. Dikduke Sofrim), doch ist in der ersten Version aus ר' אלעזר בר' יוסי, nach der von Raschi citirten Lesart, geworden ר' אלעזר בן עזריה, während die gewöhnliche Lesart der Talmudausgaben statt El. b. Jose seinen Bruder Ismael b. Jose nennt. Ist dies das Ursprüngliche, dann tradirt Ismael, was er von seinem Bruder Eleazar im Namen M. b. Ch.'s gehört hat; daher אמר ר' ישמעאל בר' יוסי דברי ר' שמעון משום ר' מתיא בן חרש, während in der anderen Version: אלעזר בר"י שאמר משום רמב"ח.

[1]) S. oben S. 250, Anm. 3.

[2]) Im jerusalemischen Talmud, Joma 45 b, Sanh. 27 c, Schebuoth 33 b wird der Bericht mit den Worten eingeleitet: שאל ר' מתיא בן חרש את ר' אלעזר בן עזריה בישיבה; im bab. Talmud, Joma 86 a (vgl. Midr. Mischler zu 10, 1) steht ברומי an der Stelle von בישיבה. Auch im jeruš. Talmud wird unter dem letzteren Worte M.'s Lehrhaus in Rom gemeint sein (s. oben S. 375, A. 2: אחר חכמים לישיבה). Da aber zur Zeit des Aufenthaltes El. b. Azarja's in Rom das Lehrhaus des M. b. Ch. dort noch nicht bestanden haben konnte, muß man annehmen, daß hier, wie in der oben S. 381, Anm. 4 erwähnten Lesart Raschi's, aus ר' אלעזר בר' יוסי geworden ר"א בן עזריה. Die Frage M.'s an Eleazar b. Jose ist dann ganz so berichtet, wie die an seinen Reisegefährten Simon b. Jochai (Joma 53 c: שאל רמב"ח את ר' שמעון בן יוחאי, Meïla 17 a: שאל רמב"ח את ר"ש בן יוחאי ברומי d. i. בעיר רומי — בעיר). In Nidda 58 a (Tos. Nidda 7, 1, Mikwaoth 4, 7) lesen wir: אמר ר' אלעזר בר' יוסי דבר זה הוריתי בעיר רומי לאיסור וכשבאתי אצל חכמים שברום אמרו לי יפה הורית. Daraus geht hervor, daß El. b. Jose in näheren Beziehungen zu den Gelehrten des Südens, daß ist den Schülern Ismaels stand, daher M. b. Charasch gerade ihn um Auskunft über

nathans[1]), daß Moses deshalb sechs Tage harren mußte, bis er der göttlichen Offenbarung theilhaftig wurde, damit er die Worte der Lehre mit Angst und Furcht, mit Beben und Zittern empfange, wie es gesagt ist (Ps. 2, 11): „dienet dem Ewigen mit Furcht und freuet euch mit Zittern"! — Zu Exod. 12, 6 fragte M.: Warum mußte dem Schlachten des Pesachopfers das Beschaffen des dazu bestimmten Thieres um vier Tage vorausgehen? Er antwortete, ausgehend von Ezech. 16, 6: Es war die Zeit gekommen, daß Gott seinen dem Abraham geleisteten Schwur erfülle, dessen Nachkommen zu erlösen, aber sie hatten keine Gebote, durch deren Erfüllung sie der Erlösung würdig seien; darum gab er ihnen zu dem Gebote der Beschneidung das vom Pesachopfer, mit dem sie sich schon früher beschäftigen sollten, um der Erlösung nicht ohne thätiges Verdienst theilhaft zu werden[2]).

Erwähnenswerth ist die Ansicht M. b. Ch.'s, daß die besondere Schreibung der fünf Endbuchstaben des hebräischen

---

einen Satz Ismaels befragte. — In zwei anderen Quellen, Mechiltha zu 50, 7 (68 b f.) und Ab. di R. N. c. 29 (auch im Midrasch Haggadol zu Lev. 16, 30, wie mir Büchler mittheilt: dort heißt es: תניא וכשהלך ר' מתיא בן חרש אצל ר' אלעזר הקפר ללודקייה) ist ein anderer Eleazar, der Hakkappar Genannte, welcher am Ende des zweiten Jahrhunderts lebte (oder dessen Sohn Ismael, nach Ab. di R. N.), der von M. b. Charasch nach dem Satze Ismaels befragte. Das scheint eine wiederum durch die Namensgleichheit bewirkte Verwechselung zu sein, wie die von El. b. Jose und El. b. Azarja, zu der vielleicht die Thatsache Anlaß bot, daß El. Hakkapar den Satz Ismaels tradirte. Auf jeden Fall verdient die Ueberlieferung in beiden Talmuden den Vorzug. — Nur als Beispiel einer keine Schranken kennenden Conjecturalkritik seien die Ausführungen B. Goldberg's (Hamaggid, XI, 237, 245) über die hier behandelten Berichte angeführt.

[1]) Ab. di R. N. c. 1; Joma 4 b, s. oben S. 380, Anm. 6.

[2]) Mech. z. St. (5 a). M. b. Ch. erklärt בדמיך, „das zweifache Blut" (דם פסח ודם מילה) und citirt dazu auch Zach. 9, 11 (בדם בריתך). (Vgl. II, 96, 4).

Alphabetes uralt ist, auf „Satzung Moses' vom Sinai her" beruht[1]).

Matthia's Wahlspruch, der unter die Sprüche der Väter aufgenommen wurde, lautet: Komme Jedem mit freundlichem Gruße entgegen; sei lieber der Schweif bei den Löwen, 38
als das Haupt bei den Füchsen[2]).

In einer späten Legende erscheint Matthia b. Charasch als Held einer vom Satan gegen ihn angestifteten, aber siegreich überstandenen Versuchung[3]).

---

[1]) Jer. Megilla 71 d בשם ר' מתיא בן חרש אמרו מנצפ״ך הלכה למשה מסיני. In Gen. r. c. 1 sagt ein späterer Lehrer des Südens, Josua b. Levi: מנצפך צופים אמרום הלכה למשה מסיני. Doch ist der erste Bestandtheil des Satzes, daß die 5 Buchstaben von den Sehern, Propheten, eingesetzt wurden, im Jeruschalmi, daselbst, im Namen des Samuel b. Jizchak (מה שהתקינו לך הצופים), im Babli, Megilla 2 b, Sabb. 104 a, von Chija b. Abba gelehrt. S. die Erörterungen Blau's, Zur Einleitung in die h. Schrift, S. 100 ff. Seine Vermuthung, in dem Mnemonikon מנצפך stecke סוף, die Bezeichnung der Endbuchstaben, ist höchst unwahrscheinlich, besonders da so das Suffix der 2. Person ganz unverständlich ist. Vielmehr muß man annehmen, daß entweder schon M. b. Ch. die Endbuchstaben so gruppirt und mit der Buchstabengruppe den Sinn מִן צוֹפֶיךָ verbunden hat; oder aber daß in seinem Ausspruche die Buchstaben noch nicht so gruppirt waren und erst die Amoräer das Mnemonikon bildeten, um es auf die angegebene Weise zu lesen.

[2]) Aboth 4, 15. Der jerusalemische Talmud, Sanh. 22 b, citirt im Namen Rab's als Gegensatz das Sprüchwort (מתלא אמר): הוי ראש לשועלים ולא זנב לאריות. Weiß, II, 122 nennt es ohne Grund ein „römisches" Sprüchwort. Er mag dabei an den Ausspruch Cäsars gedacht haben, den Frankel, 130, heranzieht: Besser in diesem Dorf der Erste, als in Rom der Zweite. — S. auch Dukes, Zur rabbinischen Spruchkunde, S. 10.

[3]) Midrasch Abkir bei Jalkut zu Gen. 49, § 161 (ed. Buber p. 11); Midrasch der 10 Gebote, bei Jellinek Beth Hammidrasch I, 79 f.; Zusatz zu Tanchuma חקת (ed. Buber III, 131). Vgl. die Bemerkung in B. Hamm. V, 207.

9. Chananja, der Neffe Josua's.

Chananja, der Brudersohn Josua b. Chananja's [1]), wie er immer bezeichnet wird, wanderte noch vor dem hadrianischen Kriege nach Babylonien aus [2]), woselbst er ein Lehrhaus gründete, das zu den angesehensten gerechnet wurde [3]). Als die
390 Nachwehen der Verfolgungszeit überwunden und im nördlichen Palästina unter der Leitung von Akiba's Schülern wieder geordnete Verhältnisse eingetreten waren, sahen sich die Letzteren genötigt, an Chananja Sendboten abzuschicken, um ihn zum Abstehen von der selbständigen Bestimmung des Festkalenders zu bewegen [4]). Chananja, der schon zu Gamliel's II Zeiten als

---

[1]) Er hieß nach seinem Großvater Chananja, darum ist die Lesart חנינה unrichtig.

[2]) S. oben S. 374, Anm. 5. In Kohel. r. zu 1, 8, vgl. ib. zu 7, 26 (s. Ag. d. pal. Am. III, 711, 3) wird erzählt, die Judenchristen von Kephar-Nachum (Kapernaum) hätten Chananja durch Zauberkünste zur Uebertretung des Sabbathgesetzes verleitet; darauf habe ihn sein Oheim nach Babylonien geschickt, woselbst er in Frieden starb. Es ist dies wol eine tendentiöse Erzählung, entstanden zu jener Zeit, als Chananja darauf beharrte, Babylonien von Palästina unabhängig zu machen, um darzuthun, daß er nicht etwa als bedeutender Gesetzeslehrer, sondern als unreifer und Ketzereien nicht unzugänglicher junger Mann Palästina verließ und daß sogar sein eigener Oheim ihn nicht für würdig hielt, im heiligen Lande zu bleiben. Uebrigens ist aus dem Sukka 20 b Erzählten ersichtlich, daß Ch., bevor er sich endgiltig in Babylonien niederließ, schon dort gewesen und zu Josua b. Chananja zurückgekehrt war.

[3]) S. oben S. 375, Anm. 2. Daß sich das Lehrhaus in Nahar Pakod (oder Nahar Pakor, s. Neubauer, Géogr. du Talmud p. 363 ff.) befand, ist aus dem parodirenden Verse: כי מבבל תצא תורה ודבר ד' מנהר פקוד (j. Nedarim 40 a, j. Sanh. 19 a) ersichtlich.

[4]) Der Bericht hierüber findet sich im jerusalemischen Talmud (an beiden in der vorigen Anm. angeführten Stellen) und im babylonischen, Berachoth 63 a b. Der letztere Bericht, der als von Abahu dem bab. Amora Safra (s. Agada der babyl. Amoräer S. 116, Anm.) mitgetheilt tradirt wird, ist hebräisch und ganz im Style der Baraitha's verfaßt; die palästinensische Version nennt keine Autorität als Tradenten und ist aramäisch im Style der Anekdoten amoräischer Agada gehalten. Aber nicht bloß deshalb, sondern auch wegen der größeren Ursprünglichkeit des Inhalts ver-

Gesetzeslehrer angesehen war [1]), sah auf die nach dem Tode der 391

---

dient die Version des babylonischen Talmud den Vorzug vor der des palästinensischen (gegen Geiger, Urschrift 154, Grätz IV, 478), wenn auch einzelne ursprünglichere Züge in der letztern erhalten sein mögen, so die Parodirung der beiden Bibelverse Lev. 23, 4 (אלה מועדי חנניה בן אחי ר״י) und Jes. 2, 3 (s. vor. Anm.), von denen der babylonische Talmud nichts als die Erwähnung des letztern Verses selbst hat. Schon die Einleitung des Berichtes ist im palästinensischen Talmud anachronistisch, indem das Erzählte in die Zeit Jehuda's I, des Patriarchen versetzt wird (die Emendation von Grätz IV, 479 in ר' שמעון בן גמליאל ist zu gewaltsam; auch die Emendation Halevy's, דורות הראשונים II, 199: שלחו ליה statt שלח ליה רבי ist nicht berechtigt) und als dessen Sendboten dann folgerichtig seine Zeitgenossen Nathan und Jizchak angegeben werden. Im bab. Talmud werden die Sender gar nicht genannt (שגרו אחריו), und die Namen der Sendboten (ר' יוסי בן כיפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל) machen nicht den Eindruck, als ob sie „fingirt" wären. Von Jose b. Kipper wissen wir vielmehr, daß er besonders im Namen Eines seiner Sender, des Eleazar b. Schammua, tradirte; und Zacharja b. Kabutal, dessen Enkel der andere Sendbote war, fungirte, wie wir aus der Mischna (Joma 1, 6) wissen, als Vorleser bei einem der Hohepriester des zweiten Tempels (s. hierüber Derenbourg, Revue des Études Juives, VI, 65 f.). Auch die Einkleidung der Botschaft an Ch. in drei successive vorzulegenden Briefen ist zu gekünstelt und unwahrscheinlich, als daß nicht die in freier Dialogform gegebene Einkleidung der Argumente, wie sie der bab. Talmud hat, vorzuziehen wäre. Das Argument der Sendboten daß „die Böcklein, die Ch. in Palästina zurückgelassen, nun Böcke mit starken Hörnern geworden sind" ist viel passender eine Antwort an den auf die Palästinenser mit Geringschätzung herabsehenden Chananja, als der Inhalt eines der Sendschreiben. — Halevy, a. a. O. S. 190 ff. bringt die beiden Versionen unseres Berichtes, ohne die hier hervorgehobenen Verschiedenheiten näher zu würdigen, in Bezug auf die Namen der Sendboten so in Einklang mit einander, daß Jizchak und Nathan, die im Jeruschalmi Genannten, schon vorher in Babylonien waren und an sie die Briefe für Chananja durch die im bab. Talmud Genannten übergeben werden. Eine solche Harmonisirung ist kritisch bedenklich; aber von der Aufstellung Halevy's läßt sich jedenfalls der eine Punkt annehmen, daß die Botschaft der Palästinenser, nach dem Jeruschalmi, zunächst an die bereits in Babylonien befindlichen beiden Gelehrten Jizchak und Nathan geschickt wurden. Damit ist die Praeposition גבי in dem ersten Satze שלח ליה רבי תלת איגרין גבי רבי יצחק ורבי נתן besser verständlich.

[1]) S. Nidda 24 b.

bedeutendsten Männer der vorhadrianischen Zeit zurückgebliebenen und nun in den Vordergrund tretenden Lehrer Palästinas, die jüngeren Schüler Akiba's, mit Geringschätzung herab, und auch das Argument, das die Sendboten zuletzt vorbrachten, daß sein Bestreben gleichsam die Errichtung eines schismatischen Heiligthums neben dem allein berechtigten zu Jerusalem wäre [1]), konnte ihn nicht zur Nachgiebigkeit bewegen. Der Einfluß seines im nördlichen Mesopotamien zu Nisibis lehrenden ehemaligen Collegen Jehuda b. Bathyra war es, der die Autorität Palästina's im Euphratlande rettete [2])

So wie Matthia b. Charasch, finden wir auch Chananja, seinen Gefährten bei der Auswanderung, in exegetischer Controverse mit Jonathan, dem Schüler Ismaels [3]). Dieser hatte
392 behauptet, daß in Num. 18, 3 eine Andeutung für den Tempelgesang gegeben sei, der durch die Leviten als der ihnen gebührende Dienst am Altare zu vollziehen sei. Hierauf sagte Cha-

---

[1]) Im bab. Talmud sagen die Sendboten zuletzt zu ihm, er wäre im Falle der Widersetzlichkeit von den palästinensischen Lehrern in den Bann gethan; dem Volke Babyloniens aber entbieten die Letzteren Folgendes: אם שומעין מוטב ואם לאו יעלו להר אחייה יבנה מזבח חנניה ינגן בכינור ויכפרו בולם ויאמרו אין להם חלק באלהי ישראל. Achija muß, wie Raschi erklärt, eine leitende Persönlichkeit in Babylonien, vielleicht der damalige Exilarch, gewesen sein; der Name ist, in der Form חייא, wie eine Lesart auch hier hat, ein in Babylonien sehr beliebter. Chananja wird als Leviten von Abstammung die ironische Bestimmung, bei dem neuen Altar die Tempelmusik zu versehen. Im jerusal. Talmud ist an die Stelle der Botschaft an das Volk ein Brief, der dritte, an Ch. selbst getreten: צא לך למדבר האשד והתי שיחט ונחונין זורק. Es ist sehr problematisch, ob hier mit Geiger, Urschrift 153 f., eine Anspielung auf den Oniastempel zu suchen ist, da wol eher נחונין nur eine andere Version für den Namen אחיה im bab. T. ist, wie auch Grätz IV. 2, 202 annimmt.

[2]) Dieser Schluß des Berichtes fehlt im babylonischen Talmud, wo nur erzählt wird, daß das Volk auf die Reden der Sendboten in lautes Weinen ausgebrochen sei und gesagt habe: Gott verhüte dies, vielmehr haben wir Theil an dem Gotte Israels.

[3]) Sifrê zu Num. § 116. Daß für נתן ר' zu lesen ist ר' יונתן, beweist die Parallelstelle Arachin 11 b. Vgl. oben S. 380, Anm. 6.

nanja, der Bruderſohn Joſua's, dieſe Andeutung ſei unnötig, da eine ſolche ſchon früher in Exod. 19, 19 gegeben ſei [1]). Eine andere Controverſe, über Num. 7, 13, doch ohne Nennung des Gegners, der aber ebenfalls als Mitglied der Schule Ismaels zu denken iſt, iſt in derſelben Quelle erhalten; auch in ihr verweiſt Chananja auf eine andere Stelle, die zur Deduction des zu Beweiſenden geeigneter ſei. Dabei macht er zwiſchen מזרק und קערה den Unterſchied, daß das erſtere Gefäß aus dünner Platte, das andere aus dicker Platte gearbeitet zu denken ſei [2]).

In dem erſten der zehn Gebote findet Chananja den Gedanken angedeutet, dem wir ſchon bei Akiba begegnet ſind [3]), daß Gott, indem er Iſrael aus Aegypten befreite, ſich gleichſam auch ſelbſt mit ihnen befreite [4]).

Ueber die Tafeln, auf denen die zehn Gebote geſchrieben waren, ſprach er die Anſchauung aus, daß zwiſchen den einzelnen Worten auch die einzelnen Satzungen und Abſchnitte der Thora geſchrieben ſtanden; und er fand das in eigenthümlicher Weiſe angedeutet in einem Ausdrucke des Hohenliedes, 5, 14 [5]).

---

[1]) S. oben S. 314, Anm. 6.

[2]) Sifrê zu Num. § 49. In beiden Controverſen beginnt Ch.: . . . אין צריך שהרי כבר נאמר.

[3]) S. oben S. 281.

[4]) Jer. Sukka 54 c oben. הוצאתיך כתיב . . . אשר הוצאתיך . . . אנכי, d. h. הוּצֵאתִי אֶתְכֶם = הוּצֵאתִיךָ. In Peſikta rabba c. 21 Ende mit dem Zuſatze: כביכול אני ואתם יצאנו ממצרים.

[5]) Jer. Schekalim 46 d unt. und Sota 22 d; Schir r. zu 5, 14. Im Jer. heißt es: דקדוקיה ואותותיה של תורה, in Schir r. wohl beſſer פרשיותיה ורק' של ת'. Ch. erklärt בתרשיש in Hoh. 5, 14, als hieße es כתרשיש, mit כימא רבא (in Schir r. fehlen dieſe Worte). Die Erläuterung dieſer Deutung wird in einer anderen Tradition gegeben, wonach Simon b. Lakiſch oder (nach Schir r.) Jochanan, wenn er zu dieſem Verſe des Hohenliedes kam, ausrief: Schön belehrt mich hierüber Chananja, der Bruderſohn Joſua's; ſo wie das Meer zwiſchen den großen Wellen kleine Wellen zeigt, ſo waren zwiſchen den einzelnen der zehn Worte die ſpecielle n Gebote der Thora geſchrieben. — Die Anſchauung Chananja's entſpricht der Philo's, der in den zehn Geboten alle übrigen Satzungen der Thora, als die ſpe-

393 Originell iſt ſeine Deutung von Gen. 20, 13, durch welche er die Anſicht, daß אלהים hier nicht als heiliger Gottesname zu betrachten ſei, widerlegt. Es ſei vielmehr zu erklären: Es war, als mich Andere in die Irre führen wollten, Gott mit mir [1]). Endlich ſei eine Bemerkung zu I Kön. 11, 1 erwähnt, wonach mit den Worten „der König Salomo liebte viele fremde Weiber" nicht ſeine Leichtfertigkeit gerügt werden ſoll, ſondern ſeine Vermählung mit fremden Frauen gegen das Geſetz in Deut. 7, 3 [2]). Zum Hohenliede, 8, 6, wird ein vielleicht echter Ausſpruch Ch.'s, theoſophiſchen Inhaltes, überliefert, deſſen Sinn aber nicht recht erkennbar iſt [3]).

10. Joſe, der Sohn der Damascenerin.

Joſe, der nach ſeiner Mutter, wol einer Proſelytin aus Damaskus, benannt iſt [4]), war Schüler des Eliezer b. Hyr-

---

ciellen Gebote in den allgemeinen enthalten findet. S. auch Die Ag. d. pal. Am. III, 356, 5.

[1]) Sofrim 4, 6 ויא כאשר התעו אותי אלהים ר' חנינא אחיו של ר' יהושע אומר קדש שאילולא אלהים כבר התעו אותי. Im Jeruſchalmi, Megilla 71 d unten wird die Erklärung Ch.'s anonym gebracht; in Gen. r. c. 52 wird ſie dreifach paraphraſirt durch ר' חנין (Jalkut חנן ר'). Vgl. auch den von Chananja tradirten Satz über ארני, Gen. 18, 3, in Schebuoth 35 b.

[2]) Jer. Synh. 20 c. [ר"ש בן יוחי אמר אהב ממש לזנות] חנניה בן אחי ר' יהושע א' על לא תתחתן בם. Vgl. Die Ag. d. pal. Am. I, 149, 7. — Über die Anwendung von Deuter. 32, 3 durch Ch. (Mech. zu Exod. 13, 2) ſ. II. 161, 3.

[3]) Midraſch zûta, ed. Buber S. 40, ed. Schechter, Z. 1336. Der Ausſpruch lautet: יש נהרות של אש שהם עוברין לפני השכינה כנהרות של מים ומעוברים באש וכשניתנה רשות לגבריאל לשרוף את כל חיל סנחריב ניתנה רשות ללויתן לחבל את כל הנהרות. Eine von Schechter (J. Qu. R. VIII, 309) citirte Variante hat את כל חיל סנח' statt את כל הארץ. Ebenſo führt unſeren Ausſpruch auch Jalkut Machiri zu Jeſ. 10, 17 an (ed. Spira, S. 79). — Vielleicht iſt der in derſelben Quelle zu Hoh. 8, 5 (ed. Buber S. 39. ed. Schechter Z. 1314) als Autor eines Ausſpruches genannte ר' חנניה ebenfalls unſer Ch.

[4]) S. hierüber Derenbourg 223. — Im Midr. Haggadol zu Lev. 26, 26 iſt der Name — wie mir Büchler mittheilt — ſo geſchrieben: אבא יוסי בירבי דורמסקית.

kanos [1]). Es sind nur agadische Sätze von ihm überliefert [2]), und er scheint wie Eleazar aus Modiim besonders als 394
Agadist hervorragend gewesen zu sein. Besonders ist eine Gruppe von drei Controversen erhalten, in denen er, wol im hohen Alter schon, mit Jehuda, dem Sohne Ilai's, über drei Verse der heiligen Schrift disputirt [3]). Er spricht mit dem Tone der Autorität und weist die Deutungen Jehuda's mit den Worten zurück: Gelehrtensohn, wozu verkrümmst du uns die Schriftworte [4]). Seine eigenen Erklärungen leitet er emphatisch mit einem Schwure ein [5]). Die Controversen betrafen: 1. Deut. 1, 1. Jehuda hatte einige der in diesem Verse gegebenen Ortsbestimmungen nicht als solche erklärt, sondern in ihnen eine Andeutung der zehn Versuchungen gefunden, mit denen unsere Väter Gott in der Wüste versucht haben (zwei am Meere, zwei ob Wassermangels, zwei ob des Manna, zwei ob der Wachteln, eine beim Goldkalbe, eine in der Wüste Paran gelegentlich der Kundschafter) [6]) und über welche Moses das Volk zur Rede stellte. Jose aber erklärt, er habe gefunden, daß die Ortsnamen in der heiligen Schrift in der Regel nach einem Stattgefundenen Ereigniß gegeben sind, wie z. B. die Brunnennamen in Gen. 26, 20, 33; so seien auch in Deut. 1, 1 wirkliche Oertlichkeiten gemeint, die so nach den an ihnen

---

[1]) S. oben S. 98.

[2]) Kidduschin 39 a tradirt er im Namen Jose's, des Galiläers einen in letzter Reihe von El. b. Hyrkanos stammenden Halachasatz. Vgl. Tos. Orla Ende

[3]) Sifrê zu Deut. § 1 Ende; Mech. zu Deut. 1, 1 (ed. Hoffmann S. 5). — Ein von Jehuda im Namen Gamliels II. tradirter Agadasatz findet sich anderwärts unserem Jose zugeschrieben (s. oben S. 94, Anm. 2).

[4]) ברבי למה אתה מעוות עלינו את הכתובים (statt למה hat Mech. zweimal על מה, einmal עד מתי; vgl. II, 242, 6). Die Aussprache ברבי (auch בירבי) gebührte besonders solchen Gelehrten, die auch Söhne von Gelehrten waren; und Jose gebrauchte ihn Jehuda gegenüber mit Rücksicht auf dessen Vater, der ebenfalls ein näherer Schüler des Eliezer b. Hyrkanos gewesen war. In der Mech. lautet die Aussprache יודה בירבי.

[5]) . . . מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ ש (Mech. מעירני עלי שמים וארץ). In Pesikta 143 a dafür: העבודה.

[6]) Der Ausspruch J's über die zehn Versuchungen in der Wüste findet sich auch in Aboth di R. Nathan c 34.

Stattgefundenen Ereignissen benannt worden [1]). — 2. Zacharia
395 9, 1. Jehuda: חדרך ist der Messias, der scharf (חד) gegen die Völker der Welt, aber zart (רך) gegen Israel sein wird. Jose: Ich schwöre, daß ich selbst aus Damaskus bin und daß dort ein Ort, Namens Chadrach ist [2]). — Jehuda: Wie verstehst du dann die Worte des Textes „seine Ruhestätte (nach Jehuda die des Messias) ist Damaskus"? Jose: Damit ist gemeint, daß seine (Gottes) Ruhestätte, das ist Jerusalem — nach Ps. 132, 14 — dereinst bis Damaskus reichen wird. — Jehuda: Wie verstehst du dann die Weissagung Jeremia's (30, 18), daß die Stadt Jerusalem auf ihrer Trümmerstätte wieder aufgebaut werden wird? Jose: Das bedeutet, daß ihre alte Stätte ihr auch dann verbleiben soll. — Jehuda: Wie ist denn Ezechiel 41, 7 zu ver-

---

[1]) Im Sifre (p. 64 b unt.) ist zwischen הרי הוא אומר und ר' יוסי ברבי חנינא אומר ein ganzer Passus ausgefallen: der Ausspruch Jose b. Chanina's, der ebenfalls mit הרי הוא אומר beginnt und die Einführung des Ausspruches Jehudas: ר' יהודה אומר; wie jetzt aus Mech. zu Deut. 1, 1 ersichtlich ist. Der Ausspruch Jehuda's, den Jose der Sohn der Damascenerin abweist, findet sich als besondere Baraitha in Arachin 15 a. Er enthält keine Deutung der einzelnen Ausdrücke; jedoch finden sich diese Deutungen im Vorhergehenden, zum Theil mit Jehuda's Namen. So wird Jehuda als Autor genannt zum Ausdruck כול סוף (Sifrê: ר"י, Mechiltha (ר' יהודה), wo die Bemerkung והמרו על הים בתוך הים das שנים בים in unserem Ausspruche erklärt. Die Deutung zu ובין תפל ולבן (im Sifrê anonym) wird in der Mech. mit den Worten eingeleitet אמר ר' ישמעאל חיזרנו על כל המסעות. ולא מצינו מקום שנקרא שמו תפל ולבן אי"ר יוסי . . . Hier ist sowol ר' יוסי als ר"י falsche Auflösung der Abbreviatur ר"י und diese = ר' יהודה; denn unbedingt ist der Urheber der mit אי"ר יוסי eingeleiteten Erklärung identisch mit dem Urheber der diese vorbereiteten Angabe חיזרנו. Raschi, zu Deut. 1, 1. citirt das Ganze mit geringer Abweichung und hatte nur einen Autor vor sich; aber er las die Abbreviatur ר"י als ר' יוחנן. Tobija b. Eliezer (Lekach tob. z. St.) nennt Simon b. Jochai als Autor; aber er scheint eine andere Quelle gehabt zu haben, da seine Version nur zum Theile mit der in Mech. übereinstimmt. Zu der Deutung von די זהב auf das goldene Kalb stehen in Sifrê zwei Gleichnisse; als Autor des einen ist רבי (Varianten: ר' יהודה, ר' מאיר) genannt, als Autor des anderen Simon b. Jochai; Mech. hat nur das zweite Gleichniß, aber mit ר' יוחי als Autor.

[2]) S. hierüber Neubauer, Géogr. du Talmud, p. 297. In Mech. fehlt der nun folgende Dialog.

stehen? Jose: Jerusalem wird nach allen Seiten immer breiter und höher sich ausdehnen, wie ein Feigenbaum, der unten eng, oben immer weiter wird, und die Thore Jerusalems werden bis Damaskus reichen, wie auch in Hoh. 7, 5 angedeutet ist. Die Zerstreuten Israels aber werden kommen und in der so erweiterten Stadt sich niederlassen, worauf Jes. 2, 2 f. zu beziehen ist [1]). — 3. Gen. 41, 43. Hier erklärt Jehuda das Wort אברך ebenfalls durch Auflösung in zwei Worte: „Vater" an Weisheit und „zart" an Jahren; nach Jose hingegen bedeutet das Wort soviel wie Alabarch, denjenigen, „unter dessen Hand Alle ein- und ausziehen", dem Alle untergeben sind [2]).

Folgende Agadasätze von Jose aus Damaskus sind noch 396
in den verschiedenen Traditionssammlungen erhalten. Zu Gen. 7, 11. Die vorsündfluthlichen Menschen überhoben sich durch ihr Auge, nach Gen. 6, 2; darum bestrafte sie Gott durch „Wasserquellen", die dem Auge gleichen [3]). — Zu Exod. 2, 25. Es war

---

[1]) In Pesikta 143 a, vgl. Schir r. zu 7, 4, wird dieser Dialog zwischen Jehuda und Jose dem S. d. D. ebenfalls mitgetheilt, jedoch ist an die Spitze desselben eine andere Controverse über חדרך gestellt, zwischen Jehuda und seinem gewöhnlichen Opponenten Rechemia, der — gleich Jose — in חדרך einen Ortsnamen sieht. — Uebrigens wird eine gleiche Anschauung über die ungeheuere Größe des kommenden Jerusalem auch von El. aus Modiim tradirt. S. oben S. 194 f.

[2]) אין אברך אלא לברכים שהיו הכל יוצאים ונכנסים תחת ידו. Aus לברכים wurde im Sifrê לברכים, woraus bei Raschi im Comm. zur Genesis 41, 43 לשון ברכים werde. In Mech. wurde das Fremdwort zu dem geläufigern אפרכוס (ἔπαρχος), das dem Sinne nach dasselbe besagt. Es ist kein Zweifel darüber möglich, daß Jose das schwierige Textwort mit dem gleichklingenden ἀλαβάρχης erklärte, umso eher, als dieses eine von Juden in Aegypten bekleidete Würde war und so zur Erklärung des die Würde Joseph's in Aegypten bezeichnenden Wortes sich sehr gut eignete. Sonst kömmt das Wort in der Traditionslitteratur nicht vor. S. Hoffmann zur Stelle, Krauß, Lehnwörter II, 304. Jewish Encyclopedia I, 315 f. — Jehuda's Erklärung steht anonym in Gen. r. c. 90.

[3]) Tos. Sôta 3, 9; Sanhedrin 108 a. wo mit alten Handschriften nach ר' יוסי zu ergänzen ist: בן דורמסקית; Gen. r. c. 32. — Der Hinweis auf Gen. 6, 2 „sie sahen . . ." findet sich bloß in Tos.; in Gen. r. ist gar

offenbar und bekannt vor Gott („Gott wußte es"), daß sie dereinst ihn erzürnen, daß sie ihn lästern würden; aber dennoch erlöste er sie, kraft der von ihnen zu erwartenden Buße [1]). — Zu Exod. 15, 2. ואנוהו bedeutet: „ich will ihm ein Heiligthum errichten", da נוה das Heiligthum bezeichnet, wie Ps. 79, 7 und Jes. 33, 20 [2]). — Zu Lev. 26, 26 („ihr würdet essen und nicht satt werden"). Als Beispiel hiefür diene Jemand, der einiges Geld hat und es in den Händen wiegt, bedenkend ob er dafür
397 Brot kaufen solle, daß er esse, aber ohne satt zu werden, oder lieber Datteln, von denen er sich satt essen könne. Endlich entschließt er sich zu Datteln, erreicht aber seinen Zweck, satt zu werden, dennoch nicht [3]). — Hiob 41, 7 und 22. Aus diesen Versen folgert Jose, das der Leviathan ein reiner (zum Essen gestatteter) Fisch sei: „die mächtigen Schilde" sind seine Schuppen, die „scharfen Platten" seine Flossen, mit denen er fliegt [4]).— Esther 9, 10. Aus der Angabe: „nach der Beute streckten sie nicht ihre Hände aus" folgert Jose, daß das Buch Esther vom heiligen Geist inspirirt sei, da die Kenntniß der dieser Angabe zu

---

kein Vers eitirt, und der im Talmud citirte Schluß von Gen. 6. 2 ist, wie die Varianten bei Rabbinowicz zeigen, späterer Zusatz. — Gegenüber dieser übereinstimmenden Ueberlieferung dreier Quellen hat eine vierte, Sifrê zu Deut. § 43 und Mech. zu Exod. 15, 1 (35 b) eine andere Version der Deutung Jose's zu Gen. 7, 11: הם נתנו עיניהם עליונה ותהתונה כדי לעשות תאותם אף הקב"ה פתח להם מעיינות עליונים ותהתונים כדי לאבדם.

[1]) Mechiltha zu Exod. 19, 2 (61 b): (s. oben S. 393, A. 3) ר' אליעזר אומר משום אבא יוסי בן דורמסקית. Der Trident (l. אלעזר) ist wol Eleazar b. Jose, der auch in Tos. Orla 1, 8 im Namen unseres Tannaiten tradirt, und nicht Eliezer b. Jose Gelili, wie ich in der ersten Ausgabe annahm, noch Eleazar b. Schammua, wie Weiß (II, 165) annimmt (s. II, 414). In Exod. r. c. 1 Ende ist diese Erklärung, weiter ausgeführt, als Ansicht der „Gelehrten" gegeben.

[2]) Mech. zur St. (37 a), zwischen den Deutungen von Jose Gal. und Akiba. Unnötig ist die gekünstelte Erklärung von Friedmann daselbst. Jose erklärt אנוהו als Denominativum von נוה.

[3]) Sifra z. St., 112 a.

[4]) Chullin 67 b unten; Tos. Chullin 3, 27.

Grunde liegenden Thatsachen der bloß menschlichen Erfahrung entzogen ist [1]).

11. Chanina b. Teradjon.

Unter den bedeutenden Lehrhäusern wird auch das von Chanina b. Teradjon in Sichnin genannt [2]). Sein Wahlspruch [3]) macht fortwährende Beschäftigung mit den Worten der Lehre zur Pflicht. Durch Unterlassung dieser Pflicht wird das Zusammensitzen von Zweien zu einem „Sitze der Spötter", von dem der Psalm (1, 1) spricht [4]); hingegen gilt von Zweien, die zusammen sind und über Worte der Lehre sich unterreden, das Wort Maleachis, 3, 16, und zwischen ihnen weilt die Herrlichkeit Gottes [5]). Die Einseitigkeit seines nur dem Studium ge- 39
widmeten Lebens fühlte er selbst schmerzlich, als er, weil er trotz des Verbotes öffentlich gelehrt hatte, mit Eleazar b. Parta zusammen in's Gefängniß geworfen wurde und seinem Leidensgefährten zurief: Heil dir, der du dich sowohl mit der Thora, als mit Uebung guter Thaten beschäftigt hast, während ich mich bloß mit der Thora beschäftigte [6]). Und als er kurz vor seiner

---

[1]) Megilla 7 a.

[2]) Sanh. 32 b אחר ר״ח בן תרדיון לסכני. Vgl. Taanith 18 a, R. H. 27 a וכך הנהיג ר״ח בן תרדיון בסיכני. Die Lesung חנינא für Ch. b. T.'s Namen scheint gesicherter als die andere: חנניה, welche Schürer, Theolog. Literaturz. 1882, Col. 316, vorzieht. Die Stadt Sichni (— in, — im) ist in der agadischen Tradition besonders bekannt als Vaterstadt des stets im Namen des Agadisten Levi tradirenden Josua (ר' יהושע דסכנין). Sie lag in Galiläa, s. Neubauer p. 204. Vermuthungen über den Ursprung des Namen תרדיון s. bei Krauß, Lehnwörter I, 206, II, 592. — Ch. b. T. tradirt Halachasätze des Eliezer b. Hyrkanos, Joma 78 b.

[3]) Aboth 3, 2.

[4]) Sie gerathen auf leichtfertige Gesprächsstoffe, die sie zu „Spöttern" macht.

[5]) Der Schluß des Satzes: . . . אין לי אלא שנים, statt dessen in alten Quellen auch ein anderer Schluß (über das einsame Studium) zu lesen ist, scheint nicht ursprünglicher Bestandtheil von Ch.'s Satze zu sein.

[6]) Aboda zara 17 b.

Verhaftung den kranken Jose b. Kisma besuchte und dieser ihm sein Märtyrerende voraussagte, wenn er dem Gebote der Römer sich nicht füge, fragte er ihn, welche Aussichten er für die kommende Welt habe; er hatte wol Bedenken, weil er nicht genügend die Pflichten der praktischen Frömmigkeit erfüllt hatte. Jose b. Kisma beruhigte ihn, als er ihm auf Befragen einen nicht gewöhnlichen Akt der Wohlthätigkeit nannte, dessen er sich rühmen könne[1]). Sein Märtyrertod ist vielfach auf ergreifende Weise erzählt worden[2]). Als man ihn auf den Scheiterhaufen legte, wickelte man seinen Körper in eine Thorarolle, die auf seinem Schoße gelegen, als man ihn verhaftete. Als seine Tochter ihm schmerzerfüllt zurief: Vater, muß ich so dich sehen! — da erwiederte er: Wer die an der Thora begangene Schmach vergelten wird, der wird auch mich rächen! Als seine Schüler bemerkten, daß er unter den Qualen langsamen Feuertodes verklärten Auges aufblickte, fragten sie ihn: Meister, was siehst du? Er antwortete: Das Pergament wird verbrannt, aber die Buch-
99 staben fliegen auf[3])! Als sie ihn aufforderten, durch Oeffnen des Mundes seinen Tod zu beschleunigen, sagte er: Besser, es nimmt die Seele, wer sie gegeben, als daß ich selbst mir ein Leid anthue! — Mit Chanina wurde auch seine Frau zum Tode verurtheilt, während seine Tochter in ein Hetärenhaus gebracht

---

[1]) Ib. 18 a.

[2]) Ab. zara 18 a; Schocher tob zu Ps. 9, 13. Semachoth c. 8; M. Kalla g. E.; Midr. אלה אזכרה, Beth Hamm. II, 68; Erz. von den Zehn Märtyrern, ib. VI, 28 f.; Sifrê zu Deut. § 307. — Eine eigenthümliche Form hat die Erzählung in den mystischen Hechaloth, B. H. III, 88. In Sch. tob a. a. O. (s. Ag. d. pal. Anm. II, 35) nennt ihn Eleazar b. Pedath an der Spitze der Märtyrer: כגון ר' חנינא בן תרדיון וכל הנהרגין על קדוש שמי. S. auch ib. III, 388, 1.

[3]) גוילין נשרפין ואותיות פורחות. Es ist dieselbe Anschauung von der vom Stoffe unabhängigen, unzerstörbaren Existenz des Gotteswortes, und ebenso ausgedrückt, wie in dem alten (תנא) Satze von den zerbrochenen Bundestafeln, Pesachim 87 b unten: לוחות נשברו ואותיות פורחות. — In Semachoth sind beide Antworten Ch.'s zusammengefaßt und erweitert, und sie werden durch das Wehklagen der Tochter (von den Schülern ist dort gar nicht die Rede) veranlaßt.

wurde [1]). Als ihnen ihr Urtheil verkündet wurde, erkannte sowol Chanina als seine Frau und seine Tochter in Versen der h. Schrift Gottes Schickung als gerecht an. Ch. und seine Frau recitirten die beiden Hälften von Deut. 32, 4, die Tochter Jerem. 32, 19 [2]). Lange Zeit nachher sagte Jehuda I, der Patriarch: Wie groß sind doch Jene! In ihrer ärgsten Not haben sie drei Bibelstellen angewendet, wie es sonst keine, zur Anerkennung der gerechten Schickungen Gottes geeigneteren giebt [3]). Ein gleiches tragisches Schicksal, wie es Chanina b. T. und die Seinigen ereilte, hatte schon früher seinen Sohn ereilt. Derselbe hatte sich Räubern angeschlossen, dann deren Angeber gemacht, 40
weshalb sie ihn tödteten und seinen Mund, der sie verrathen, mit Erde und Kieselsteinen anfüllten. Nach einigen Tagen fand man den Leichnam und wollte, dem Vater zu Ehren, dem Sohne eine rühmende Todtenklage halten. Aber Chanina duldete es nicht. Vielmehr stimmte er über ihn die Worte des Spruchbuches vom ungerathenen, den Mahnungen der Lehrer nicht folgenden Jünglinge (Prov. 5, 11 ff.) an. Und ihm schlossen sich die Mutter des Unglücklichen an mit den Worten von Prov. 17, 25, und dessen Schwester mit den Worten Prov. 20, 17, welche fast buchstäblich das traurige Ende des Bruders bezeichneten [4]). Eine andere Tochter Chanina's, auch eine Schriftgelehrte, hatte ein freund-

---

[1]) Nach Sifrê zu Deut. § 307 wurde sie zu Zwangsarbeit verurtheilt: ועליך לעשות מלאכה. Die Anekdote in Aboda zara 18 a b, wie sie von ihrem Schwager Meir aus ihrer schmählichen Lage befreit wird, beweist die Richtigkeit der ersten Version. Der Ausdruck in Sifrê ist entweder euphemistisch zu fassen (sowie nach einer Sabb. 49 b und Gen. r. c. 87 zu lesenden Ansicht לעשות מלאכתו in Gen. 39, 11 ein Euphemismus ist), oder es ist eine absichtliche Aenderung mit Rücksicht auf den guten Namen Ch. b: Teradjon's.

[2]) So im Talmud und Sifrê. In Semach. ruft Ch. die Worte von Ps. 145, 13, seine Frau (oder Tochter) die von Jerem. 32, 19.

[3]) Sifrê: גדולים מעשי אלו שהם בעת צרתם הצמיחו ג' פסוקים של צדוק הדין מה שאין כן בכל הכתובים כוונו שלשתן את לבן וצדקו עליהם את הדין. Anders im Talmud.

[4]) Echa r. zu 3, 16; Semachoth c. 12 Ende.

licheres Los, sie wurde die Gattin des berühmten Meir. Doch auch über ihr waltete die Tragik ihres Hauses; sie soll wegen ihrer freien Ansichten über die Stellung des Weibes sehr hart gebüßt haben [1]).

Man gab später als Schuld Chanina's und seiner Frau an, er habe den Gottesnamen so ausgesprochen, wie er geschrieben wird, sie aber ihn nicht daran verhindert [2]). Das scheint darauf hinzudeuten, daß sich Chanina auch mit der Geheimlehre beschäftigte [3]).

In Pirkê R. Eliezer wird ein Satz über die Wohlthätigkeit dem Ch. b. T. zugeschrieben [4]).

12. Jose b. Kisma.

Jose b. Kisma [5]) war, — wie Pappus b. Jehuda, der Freund Akiba's — geneigt, die von Gott gewollte Macht der Römer, welche „sein Heiligthum verbrannt, seine Frommen getödtet, seine Besten vernichtet haben und dennoch weiter bestehen" anzuerkennen und er redete Chanina b. Teradion zu, dem Verbote, öffentlich Lehrvorträge zu halten, sich zu beugen. Als ihm Ch. auf seine Mahnung blos mit dem Hinweis auf die zu erwartende himmlische Barmherzigkeit antwortete, sagte ihm J. b. J.: Ich sage dir Dinge, die begründet sind, und du antwortest: Vom Himmel her wird man sich erbarmen! Es würde mich

---

[1]) S. oben S. 353, Anm. 1. — In Tosefta Kelim I, 4, 17, wird erzählt, der Sohn und die Tochter von Chanina b. Teradjon hätten eine halachische Anfrage verschieden beantwortet und Jehuda b. Baba hätte, als man es ihm erzählte, gesagt: יפה אמרה בתו מבנו.

[2]) Aboda zara 18 b oben.

[3]) Raschi zu Ab. zara 17 b unten erklärt, wol nach einer überlieferten Anschauung, Ch. habe den 42-buchstabigen Gottesnamen zu praktischen Zwecken verwendet.

[4]) Pirkê R. E. c. 33.

[5]) Nach Strack, Aboth, 2. Aufl. zu 6. 9 b wäre קַסְמָא zu sprechen (= Κοσμᾶ). Aber es wäre mißlich קיסמא, wie fast überall geschrieben ist, als ständige Corruptel aus קוסמא zu betrachten.

sehr wundern, wenn sie nicht dich und mit dir die Thorarolle verbrennen. Als Jose b. K. starb, betheiligten sich „alle Großen Rom's" — d. i. die römischen Würdenträger in Palästina — an seinem Leichenbegängnisse [1]). Ein merkwürdiges Gebot an seine Schüler in seiner Todesstunde zeigt, daß er von den Parthern erwartete, daß sie nicht blos in Babylonien, sondern auch in Palästina sich festsetzen werden: „Leget tief meinen Sarg! Denn es kömmt eine Zeit, wo an jedem Palmenbaum in Babylonien ein persisches Roß angebunden sein wird, aus jedem Sarge im Lande Israel die medischen Rosse ihr Futter essen werden"! [2]) Als ihn einmal seine Schüler fragten, wann der Sohn Davids, 40
der Messias, kommen werde, [3]) da sagte er, auf das Thor hindeutend, bei welchem sie sich befanden: Wenn dieses Thor dreimal eingestürzt und dreimal aufgebaut werden wird und es dann zum vierten Male einstürzt, dann wird, noch ehe es zum vierten

---

[1]) Ab. zara 18 a. S. Graetz IV[3], 174. — Jose b. Kisma war wie Chanina b. Teradjon, und wie Chalaftha, der Vater Jose's, eine galiläische Autorität in den letzten Jahrzehnten vor dem hadrianischen Kriege. Als seine Schüler die unten zu erwähnende Frage an ihn richteten, befand er sich — nach der einen Quelle, Tanchuma — mit ihnen in Tiberias (שהיו בטבריא מטיילין). Auch Jebamoth 96 b finden wir ihn (worauf mich Büchler aufmerksam macht) in einer Synagoge von Tiberias. Als Wahrzeichen seiner Messiasprophezeiung giebt er den Schülern an: אם כך יהפכו מי מערת פמיים לדם, Sanh. 98 a unten (Tanch. הרי מערת פמיאס תהפך לדם). Die Höhle von Paneas, d. i. die Quelle des Jordan (s. Bechor. 55 a) war in der Nähe von Caesarea Philippi; in der Mech. zu Deut. 3, 27 (Hoffmann, Neue Collectaneen, S. 2) heißt sie: מנילה של קסרין שתחת פמים. Dies würde darauf hinweisen, daß das Gespräch in Caesarea Philippi stattfand.

[2]) Sanh. 98 a b.

[3]) Sanhedrin 98 a unt.; Tanch. B. וישלח 8. In einer etwas abweichenden Version bietet dieses Tanchuma-Stück Jalkut Machiri zu Obadja (Revue des Études Juives XXV, 63 f.). Es beginnt dort so: מעשה בר' יוסי בן קסמא ור' אלעאי ותלמידיו שהיו מטיילין בטבריא. In Tanch. B. haben mehrere Handschriften ר' אלעזר in der Frage, die den Bericht einleitet (סימן נתן ריבי"ק לר' אלעזר ותלמידיו).

Male wiederaufgebaut werden kann, der Sohn Davids kommen[1]). Er wollte damit wol andeuten, daß ehe die Stunde der Erlösung schlagen wird, das Thor von Tiberias (oder Caesarea) [2]) zu wiederholten Malen von den Feinden Roms zerstört werden soll, daß aber Rom's Macht sich immer auf's Neue aufrichtet, bis eine letzte feindliche Invasion im heiligen Lande auch das Ende der Weltmacht bedeuten und dem Erlöser die Wege bahnen werde [3]).

Jose b. Kisma ist alt geworden, und er beschrieb die Leiden des Alters in einem an das Räthsel der Sphinx erinnernden Räthselspruche: Zwei ist besser als Drei, wehe ob der Einen, die geht und nicht wieder kömmt [4]). — Schön ist sein Ausspruch über die dauernden Errungenschaften des irdischen Lebens. Wenn der Mensch stirbt, begleiten ihn weder Silber, noch Gold, noch Edelsteine und Perlen, sondern die Thora und die

---

[1]) לכשיפול השער הזה ויבנה ויפול ויבנה ויפול ואין מספיקין לבנותו עד שבן דוד בא. So Sanh. 98 a unt., nach der richtigen Lesung, s. Dikd. Sofrim. In Tanch. B.: הרי השער הזה יבנה ויפול יבנה ויפול ואין מספיקין לבנותו עד שבן דוד בא. Nach der im Jalkut Machiri gebotenen Version des Tanchuma: הרי השער של טבריא נופל ונבנה והשני נופל ונבנה והשלישי נופל ואין מספיק להבנות עד שבא בן דוד.

[2]) S. S. 398, Anm. 1. Raschi erklärt: das Thor der Stadt Rom S. Buber zu Tanch. a. a. O.

[3]) Auch in der oben, S. 398, Anm. 1. erwähnten Baraitha (Jebam 96 b) findet sich eine Prophezeiung Jose b. Kisma's. Sowol hier, als in Aboda zara 18 a beginnt die Vorhersagung J. b. K. mit dem Worte תמיה אני אם לא. Vgl. die Vorhersagung Akiba's: Sifrê zu Num. § 148 Ende: תמיה אני עליך אם תאריך ימים בעולם; ferner die Erzählung in j. Joma 39 a unt.

[4]) תרתי טבא כתלת ויי לה לחדא דאולא ולא אתיא. Sabb. 152 a (nach der Lesung Raschi's). Die Eine ist, wie dort Chisda erklärt, die Jugend, Zwei und Drei sind die Füße ohne den Stab und mit ihm. In Derech erez zûta c. 10 fehlt nach ר' יוסי בן קיסמא. Es folgen dort nach dem Spruche, mit היא היה אומר als ebenfalls von Jose b. K. herrührend bezeichnet, zwei Aussprüche, von denen der eine – über gewisse zu Ehrenämtern unfähig machende Gewerbe — in der Bar. Kidduschin 82 a mit Aenderungen anonym steht, während der andere — über Dorfbewohner und Wüstenreisende — in Erubin 55 b Rab zum Urheber hat. Nach dieser Parallelstelle muß man auch in Derech erez zuta für יושבי כפרים lesen: יושבי צריפין.

guten Handlungen allein; denn es ist gesagt: Wenn du wandelst — in dieser Welt, — leitet sie dich; wenn du dich niederlegst — in's Grab, — bewahrt sie dich, und wenn du erwachst, — in der kommenden Welt — spricht sie mit dir (Prov. 6, 22). Und so ist es im Buche der Psalmen durch David, den König von Israel geschrieben (Ps. 119, 72): Besser ist mir die Lehre deines Mundes als Tausende an Silber und Gold[1]! — Durch Jochanan, den Erhalter vieler alter Traditionen, hat sich auch ein Agadasatz Jose b. Kisma's erhalten[2]). Er sagte, mit Hinblick auf die Motivirung des Ausschlusses von Moab und Ammon aus Israel (Deut. 23, 5): Groß — von großer Wichtigkeit — ist das Essen, daß es Veranlassung wurde, zwei Volksfamilien von Israel fern zu halten!

13. Eleazar b. Parta.

Eleazar b. Parta wurde zugleich mit Chanina b. Teradjon unter der Anklage, Lehrvorträge gehalten und auch andere Vergehen begangen zu haben, zur Verantwortung gezogen[3]). Er wußte sich aber durch kluge Antworten der Bestrafung zu entziehen. Seine Rettung erschien so wunderbar, daß man dieselbe

---

[1]) Mit diesem Ausspruche begründet Jose b. Kisma — nach Aboth 6, 9 — seine Ablehnung, als er der Einladung, sich an einem Orte, an dem das Thorastudium nicht gepflegt wurde, niederzulassen, trotz der glänzendsten Versprechungen nicht folgen wollte.

[2]) Sanhedrin 103 b unten. Scheelthoth hat zwar statt ר' יוסי בן קצרתא קסמא: ר' יוסי בן ק״ב; doch ist diese — aus der Abbreviatur ב״ק leicht erklärliche — Lesart sonst nicht bestätigt. Allerdings erscheint Jochanan auch sonst als Tradent Jose b. Kezarthas (s. Die Ag. d. pal. Am. III, 596). In Schocher tob zu Ps. 110 wird ר' יוחנן בנו של ר' יוסי בן קיסמא (so in ed. Buber) als Urheber der Deutung der „318" Mann (Gen. 14, 14) mit dem Zahlenwerthe von Eliezer (אליעזר) genannt. Vielleicht ist בנו של zu בשם zu emendiren. Vgl. II. 511, 7. Jalkut Machiri zu Prov. 23, 23 (ed. Grünhut) hat זימרא statt קיסמא, unter dem Einfluße des vorhergehenden Ausspruches.

[3]) S. oben S. 394.

mit wunderbaren Einzelheiten ausschmückte und sogar den Propheten Elija als Retter in der Noth erscheinen ließ [1]). El. b.
404 Parta scheint in näheren Beziehungen zu Eleazar dem Modiiten gestanden zu haben, in dessen Namen er einen Satz über die Ursprünglichkeit der hebräischen Quadratschrift vortrug [2]). Wie von El. aus Modiim haben wir auch von El. b. Parta einen Satz über die Wichtigkeit der Sabbathfeier. Auf den Wortlaut von Exod. 31, 16 den Nachdruck legend, sagt er: Wer den Sabbath beobachtet, hat gleichsam den Sabbath geschaffen [3]). Auch für das Bestreben, die biblischen Wunder möglichst zu steigern, das bei El. aus Modiim hervortritt [4]), finden wir ein Beispiel bei El. b. Parta. Die Ansicht, welche Ismael gegen Akiba in Bezug auf Ps. 78, 25 ausgesprochen hatte [5]), daß das Manna gänzlich vom Körper absorbirt wurde und die Israeliten in der Wüste keine Absonderungen hatten, erweiterte El. b. Parta dahin, daß selbst andere Speisen, als das Manna, welche die Israeliten von den Händlern, die zu ihnen kamen, kauften, durch die Kraft des Manna verflüchtigt wurden. Als Israel aber sündigte, wurde diese Wunderkraft von ihrer Nahrung genommen und es wurde das Gebot in Deut. 23, 13 gegeben; Gott sprach: Ich dachte, daß sie wie die Engel sein würden, nun sollen sie

---

[1]) Aboda zara 17 b. Die Erzählung hat in Sprache und Inhalt die Färbung der babylonischen Schulsagen erhalten.

[2]) Tos. Sanh. 4, 8, b. Sanh. 22 a, j. Megilla 71 c oben: ר' שמעון בן אלעזר אמר משום ר' אלעזר בן פרטא שאמר משום ר"א המודעי. Nach Seder Haddoroth s. v. ר"א בן פרטא wäre auch Schebuoth 35 b zu lesen ר"א בן פרטא משום ר"א המודעי. S. jedoch oben S. 188, Anm. 2. — In Tos. Sukka 4, 15 tradirt E. b. P. einen das Heiligthum betreffenden Ausspruch El. b. Jakobs, des Aeltern, gegen eine abweichende Tradition von Chanina b. Antigonos.

[3]) Mech. z. St. (104 a b): כל המשמר את השבת כאלו עשה השבת עכ"ל. לעשות את השבת.

[4]) S. oben S. 201 f.

[5]) S. oben S. 245 f.

drei Parasangen weit — das ist die Länge des israelitischen Lagers — sich bemühen müssen [1]).

In zwei Schriftdeutungen sehen wir El. b. Parta in Controverse mit Jose, dem Galiläer. Gen. 6, 3 paraphrasirt er 40
folgenderweise. Nicht will ich, so sagte Gott, sie eher richten, als bis ich die ihren Verdiensten gebührende Belohnung, ihr irdisches Glück, verdoppele, wie es gesagt ist (Hiob 21, 13): „Sie verbringen im Glück ihre Tage, plötzlich aber sinken sie zur Gruft [2])". — Zu Exod. 19, 9 erklärt er, die dort angedeutete Botschaft von Gott an das Volk hätte gelautet: Wenn ihr freudig die auf die Uebertretung der göttlichen Gebote gesetzten Strafen übernehmet, dann empfanget ihr Gottes Lohn; thuet ihr es nicht freudig, erwarten euch Heimsuchungen [3]).

Aus einer Fastenrede stammt wol der Satz El. b. Parta's über die Regengüsse: Seit der Zerstörung des Tempels sind dieselben, so lesen wir in seinem Namen [4]), ein Maßstab für die Werthschätzung der Menschen [5]). Der Regen kömmt in man-

---

[1]) Joma 75 b.

[2]) Ab. di R. N. c. 32.

[3]) Mechiltha z. St. (63 b). In Sabbath 87 a wird eine Erklärung Jehudas's I, des Patriarchen, zu Exod. 19, 9 tradirt, welche der El. b. Parta's ähnlich ist (II, 476, 6). In Mechiltha a. a. O. folgt als dritte Erklärung nach denen von Jose Gal. und von El. b. Parta eine von Jehuda I. Der gleichnamige Enkel El. b. Parta's — s. Kethuboth 100 a, zu berichtigen nach jer. Kethub. 34 c, s. Weiß II, 223 Anm. 4 — verkehrte mit dem Patriarchen. S. Tos. Pesachim 10, 9. Vgl. noch Halevy. דורות הראשונים, II, 217, und Epstein, R. d. É. J. XLIV, 52.

[4]) Taanith 19 b.

[5]) Die gewöhnliche Lesart כיום שחרב בית המקדש נעשו גשמים צמוקין לעולם giebt keinen passenden Sinn. Raschi's Erklärung dazu: שיורדין (Hos. 9, 14) מל' ושדים צמקים [ובצמיקות] בקישי trifft doch für den rechtzeitigen und den reichlichen Regen nicht zu. Darum ist die Lesart und Erklärung des Aruch vorzuziehen (s. v. מקמין): עשו גשמים מקמיין בעולם פרוש מבררין וכבחינן אם הדיר זכאי ואם חייב. Das Wort in dieser Lesart muß offenbar aus dem Griechischen hergeleitet werden, und es ist am räthlichsten auf ἀξία, ἀξίωμα„ Werthschätzung. Preis zurückzugehen, wenn auch die Endung כיון — damit nicht erklärt ist. מקי aber ist leicht aus קסי (= ἀξι) zu be-

406 chem Jahre zur Zeit und in manchem nicht zur Zeit, in dem einen Jahre reichlich und in dem andern spärlich. Für jeden dieser vier Fälle wendet El. b. Parta das auch sonst angewendete Beispiel vom Diener an, dem sein Herr je nach der Gnade oder Ungnade, die er ihm zuwendet, seine gebührende Nahrung rechtzeitig oder spät, auf einmal oder in kleinen Gaben zukommen läßt.

Eine Verdammung der bösen Zunge knüpfte er an die Erzählung von den das heilige Land verleumdenden Kundschaftern (Num. 14, 37): Was verleumdeten sie? Lebloſe Bäume und Felsen. Und sie wurden dennoch bestraft, und zwar mit nicht geringer und für die Zukunft nachwirkender Strafe; umwieviel eher wird Jemand bestraft, der seinen Nebenmenschen verleumdet [1]!

In späteren Quellen erhalten [2]), aber die Merkmale innerer Wahrscheinlichkeit zeigend ist die Erzählung, in welcher El. b. Parta den jüdischen Großen von Sepphoris, die von der römischen Regierung sich bedroht glaubten und El. b. Parta fragten, ob sie fliehen sollten, nicht geradezu räth, zu fliehen, aus Furcht, sich durch einen direkten Rath Unannehmlichkeiten zu bereiten, sondern ihnen mit biblischen Andeutungen antwortet: Mich fraget ihr? Gehet und fraget Jakob, Moses und David. Von allen Dreien wird nämlich eine Flucht berichtet: Hosea 12, 13, Exod. 2, 15, II Sam. 19, 18.

14. Jehuda b. Baba.

Als Akiba in Caesarea hingerichtet worden war, kam die Nachricht davon zu Jehuda b. Baba und Chanina b. Teradjon.

---

greifen (vgl. Iskender aus Alexander). Aus סקימין ist die gewöhnliche Lesart leicht herzuleiten. Neben ק ist ס zu צ geworden, und die so entstandene Wortgestalt צקימין wurde durch eine Umstellung des מ zu einem scheinbaren Derivate der hebr. Wurzel צמק. — Andere Versuche, das Wort zu erklären s. bei Krauß, Lehnwörter II, 410.

[1]) Tos. Arachin 2, 11, kürzer b. Arachin 15 a.

[2]) Tanchuma מסעי Anfang, Num. r. c. 23 Anfang. Benützt in Pirke R. Elieser c. 29 Ende.

Sie trauerten um ihn und hielten ihm einen öffentlichen Nach- 407
ruf, in dem sie Akiba's Tod als Vorzeichen neuer Leiden erkennen ließen: Akiba sei ein Mann der Vorbedeutung, wie das vom Propheten Jecheskel gesagt ist (24, 24) [1]). Bald sollte auch sie selbst das Verhängniß ereilen. Chanina wurde gefangen und verbrannt, Jehuda b. Baba floh, wurde aber zwischen Uscha und Schefaream von den römischen Kriegern eingeholt und mit zahllosen Lanzenstichen durchbohrt. Vor seinem Tode aber rettete er noch, wie Rab rühmend berichtet [2]), die Continuität der gesetzmäßigen jüdischen Rechtspflege und religiösen Autorität, indem er die Schüler Akiba's, denen dieser die Ordination noch nicht ertheilt hatte und auf denen damals die Zukunft der jüdischen Lehre ruhte, gegen das Verbot der Römer durch feierliche Handauflegung ordinirte [3]). In der Halacha findet man Jehuda b. Baba besonders mit Akiba in Controverse [4]). So hatten sie auch verschiedene Ansicht über die Art des Sündenbekenntnisses. Jeh. b. Baba lehrte nach Exod. 32, 31, daß man die einzelnen Sünden benennen müsse, während nach Akiba bloß ein allgemein gehaltenes Bekenntniß der Sündigkeit erforderlich ist, denn „Heil dem, dessen Sünde verdeckt ist" (Ps. 32, 1) [5]). Sünde und Buße betreffen auch die zwei von Jehuda b. Baba erhaltenen Agadasätze. In dem einen, dessen Form an Aussprüche von Eleazar

[1]) Semach. c. 8. Nach derselben Quelle hätte Jehuda b. Baba auch die Trauerklage um Ismael und Simon (s. oben S. 234, Anm. 3) gemeinschaftlich mit Akiba angestimmt. Doch weiß die Mech. nichts davon und der Name J. b. Baba's scheint nur aus dem Berichte über die Todtenklage um Akiba in den vorhergehenden Bericht gekommen zu sein.

[2]) Aboda zara 8 b, Sanh. 13 b f.

[3]) In dem Midrasch von den Zehn Märtyrern (s. Beth Hammidrasch II, 69; VI, 28 und 35) ist ohne Rücksicht auf diese authentische Tradition die Hinrichtung J. h. Baba's nach bestandenem Verhöre, wie bei den übrigen Märtyrern erzählt.

[4]) S. M. Erubin 2, 4, 5.

[5]) Joma 86 b.

408 b. Azarja erinnert [1]), nennt er drei Fälle, in denen Gott zu Israel, nachdem es sich schwer versündigt hatte, spricht: Thuet Buße und ich nehme euch wieder in Gnade auf [2]). In dem andern Satze stellt er die von Gott gewährte Möglichkeit der Sühne der Unerbittlichkeit der irdischen Strafgewalt entgegen [3]): Wenn einer einmal als Verbrecher in den Akten der Regierung verzeichnet ist, kann ihn noch soviel Geld daraus nicht entfernen; du aber o Gott, sagst: Thuet Buße und ich nehme sie an! Denn es ist gesagt (Jes. 44, 22): Ich lösche aus wie Wolken deine Sünde und wie Gewölk deine Vergehen [4])!

Unter den Satzungen der Völker, welche in Lev. 18, 2 verboten sind, versteht er die heidnischen Sitten, welche auf die Verschönerung der äußern Erscheinung des Menschen gerichtet sind, wie namentlich künstliche Haarpflege. Solltest du aber sagen: — das ist der Sinn von Lev. 18, 3 — sie haben Satzungen, während wir keine haben, höre denn: Meine Satzungen sollet ihr bewahren, in ihnen zu wandeln! Und wenn der böse Trieb noch immer grübelt und sagt: ihre Satzungen sind schöner als die unsrigen, so ward dagegen verkündet (Deut. 4, 6): Bewahret und übet sie, denn das ist euere Weisheit und Einsicht vor den Augen der Völker [5])!

---

[1]) S. oben S. 230.

[2]) Sifrê zu Num. § 136: בשלשה מקומות באו ישראל לידי עבירה חמורה ואמר להם המקום עשו תשובה ואני מקבל. Die Bibelstellen für die Sünde und die dazu gehörende Aufforderung zur Buße sind: 1. Exod. 17, 7 und 15, 26; 2. Deut. 9, 22 und 10, 12; 3. Deut. 3, 28 und 29.

[3]) Sifrê ib. § 134, mit Bezug auf Deut. 3, 24.

[4]) משל באדם שנתן בקונטריסים של מלכות אפילו נותן ממון הרבה אי אפשר ליעקר אבל אתה אומר עשו תשובה ואני מקבל שנ' מחיתי . . . Den Nachdruck legt Jehuda b. Baba auf מחיתי, welches er in dem Sinne des Auslöschens eines Geschriebenen, hier der verzeichneten Sünden auffaßt; danach ist dann die Vergleichung zu verstehen.

[5]) Sifrâ zu Lev. 18, 2 (86 a), nach der Lesart des R. Abr. b David im Commentar daselbst. Die Rigorosität Jeh. b. Baba's in Luxusdingen beweist auch der Umstand, daß er, gegen alle übrigen Gelehrten, zur Zeit des hadrianischen Krieges den Gebrauch einer gewissen Art von Parfüm verbot. Tosefta Sota 15, 9, Sabbath 62 b.

In dem, was Gen. 29, 2 erzählt ist, wurden Jakob die Weltreiche gezeigt, die einst seine Nachkommen unterdrücken werden. Der „Brunnen auf dem Felde" ist die Gemeinde Israels; die an demselben „lagernden drei Herden" sind die Reiche Babylon, Medien und Griechenland. Daß „sich alle Herden versammeln", das deutet auf das frevelhafte Reich (Rom) hin, das in jeder Sprache — aus allen Völkern — seine Heere recrutirt [1]).

Jehuda b. Baba war in der Schulüberlieferung sprichwört- 409
lich als „der Fromme" berühmt [2]). Es wird auch ausdrücklich berichtet, daß nur die Wirren der Zeit verhinderten, über ihn dieselben Klageworte anzustimmen, mit denen man Hillel und Samuel den Kleinen nach ihrem Tode ehrte: Wehe ob des Demütigen, wehe ob des Frommen! [3]).

15. Simon b. Azzai.

Simon b. Azzai und Simon b. Zôma galten später als die „Jünger" oder „Weisenjünger" κατ' ἐξοχήν, als Vertreter derjenigen Klasse der Tannaiten, welche niemals ordinirt wurden, niemals auch ein selbständiges Lehramt übten, aber an den halachischen Discussionen gleichberechtigten Antheil nahmen und vermöge ihres anerkannten Wissens und ihrer Bedeutung wenn auch nicht den Titel, doch das Ansehen eines „Weisen", Gelehrten (חכם, זקן) hatten [4]). In besonders nahen Beziehun-

---

[1]) Midrasch zûta zum Hoh. 6, 2 (ed. Buber S. 37, ed. Schechter Z. 1229). In Gen. r. c. 70 steht diese Deutung als vierte der sechs Deutungen Chama b. Chanina's zu unserem Verse (Ag. d. pal. Am. I, 466, 6).

[2]) Baba Kamma 103 b (s. II, 195, 5).

[3]) Tos. Sota 13, 4; jer. Sota 24 b; In den oben S. 404, Anm. 3 citirten Berichten über sein Martyrium sind einzelne Züge seiner Frömmigkeit, wol nicht ganz erdichtet, mitgetheilt.

[4]) S. Tos. Kidduschin 3, 9: על מנת שאני תלמיד חכם אין אומרין כשמעון בן עזאי וכשמעון בן זומא אלא שבני עירו נוהגין בו כבוד. Anders in der Bar. Kidduschin 49 b oben, wo auch für תלמיד חכם bloß תלמיד. Vgl. dazu Sanh. 17 b, j. Maaser scheni 53 d oben, wo die Norm aufgestellt wird, daß unter הדנין לפני חכמים — wie Maaser scheni 2, 2, Edujoth 1, 10 — in erster

gen, wenn auch nicht als eigentlicher Schüler, stand B. Azzai zu Akiba. Wir finden, daß er ihm Aussprüche von ihrem gemeinsamen Lehrer J. b. Chananja mittheilt [1]). Auf Grund einer solchen Mittheilung tritt auch Akiba von seiner zuerst aus-
410 gesprochenen Meinung zurück [2]). Aus dem Tone, in welchem Ben Azzai in seinen Diskussionen mit Akiba zu dem Letztern spricht, schlossen die Amoräer, daß er im Schülerverhältnisse zu Akiba stand, dieses aber zugleich ein collegiales war [3]). Er verkehrte auch mit den anderen hervorragendsten Tannaiten der Zeit [4]). Der Bericht Jonathan's, eines Schülers Ismaels über eine Unterredung desselben mit Ben Azzai, sehr treu erhalten, schließt mit dem Ausrufe des Letztern: Wehe dem Ben Azzai, daß er nicht dem Ismael als Schüler sich anschloß [5]).

Aus dem Leben b. Azzai's ist als hervorstechendes Moment seine Ehelosigkeit überliefert. Als ihn El. b. Azarja wegen dieses Widerspruches zwischen seinem Lehren, denn er hatte

---

Reihe S. b. Azzai und S. b. Zôma zu verstehen seien. (Vgl. b. Kidduschin 24 b: המכריעים לפני חכמים). — In Berachoth 57 b (Ab. di R. N. c. 40) heißen die Beiden nebst Elischa b. Abuja: שלשה תלמידי חכמים. S. Monatsschrift, 43 Jhrg. (1899) S. 357.

[1]) Joma 2, 3: אמר בן עזאי לפני ר' עקיבא משום ר' יהושע.

[2]) Taanith 4, 4 דברי ר"ע אמר לו בן עזאי כך היה ר' יהושע שונה . . . חזר ר' עקיבא להיות שונה כב"ע . . . Ganz so Tos. Schebiith 2, 4. Unter den Hörern Josua's, des Letztern von ihm selbst unerklärt gelassene Belehrung erläuternd, sehen wir Ben Azzai in M. Para 1, 1.

[3]) In Bezug auf Baba Bathra 9, 10 Simlai, b. Baba bathra 158 b, und Samuel b. Jizchak j. B. B. 17 b oben (ebenso j. Schekalim 47 b und j. R. H. 56 d); in Bezug auf Tos. Bechoroth 7, 9 (vgl. M. Bechor. 9, 5) j. Schekalim 47 b und j. R. H. 56 d.

[4]) S. Frankel 135. Als Hörer Tarphons sehen wir ihn oben S. 346, Anm. 4.

[5]) Chullin 70 b f. Ein ähnlicher Ausruf Ben Azzai's wird auch in Bezug auf Akiba überliefert, Nedarim 75 b. Dies beweist, daß Ben Azzai selbst sich nicht als eigentlichen Schüler Akiba's betrachtete. Vgl. Zuckermandl in Graetz's Monatschrift, 1873, S. 374.

die Ehe verherrlicht [1]), und seinem Leben zur Rede stellte, sagte er: Was soll ich thun, meine Seele hängt liebend an der Thora! mögen Andere zur Erhaltung des Menschengeschlechtes beitragen [2]), Mit diesem außerordentlichen Eifer für das Studium der Lehre hängt zusammen, daß man nach seinem Tode sagte, er sei der 411
letzte Fleißige gewesen [3]). — Sein Tod wurde mit seinem Eindringen in's „Paradies", das ist seinen theosophischen Speculationen in Zusammenhang gebracht: er sei gestorben, nachdem er in die Geheimnisse des „Gartens" einen Blick gethan, und es war ihm der Tod der Frommen, von dem Ps. 116, 15 gesagt ist, daß Gott ihn werth halte, beschieden [4]). Gerade diesem Psalmverse entnahm Ben Azzai selbst die Belehrung, daß Gott die Frommen den ihnen bereiteten Lohn kurz vor ihrem Tode sehen läßt [5]). Als der vor Allen „Fromme" erscheint

---

[1]) Er sagte, Genesis 9, 7 ähnlich deutend wie Akiba und El. b. Azarja: Ehelosigkeit ist gewissermaßen eine Verringerung des göttlichen Ebenbildes. S. Tos. Jebamoth 8 Ende, die beiden Baraitha's Jebam. 63 b, Gen. r. c. 34 Ende.

[2]) An den angeführten Stellen: מה אעשה השקה נפשי בתורה ויתקיים העולם על ידי אחרים (nach der Tosefta). Wie mit dieser Ueberlieferung zu vereinbaren sei, was wir Kethub. 63 a lesen, daß die Tochter Akiba's ebenso aufopferungsvoll sich gegen Ben Azzai bewiesen, wie ihre Mutter gegen Akiba, versuchen Tosafoth das. zu erklären. Der Amora Jochanan spricht Sota 4 b oben von der Ehelosigkeit Ben Azzai's, als von einer notorischen Thatsache.

[3]) M. Sota 9, 15 משמת בן עזאי בטלו השקדנים; ebenso Tosefta Sota 15, 4, Bar. b. Sota 49 b und j. Sota 24 c. (vgl. Ag. d. pal. Anm. III, 15, 5; 97, 2). — Im Midrasch Hallel (Jellinek, Beth Hamm. V, 97) heißt es von dem eifrigen Studium B. A.'s und Akiba's, mit Anwendung von Ps. 114, 8, daß Beide — in Bezug auf ihr Auffassungsvermögen — hart wie Felsen gewesen seien, aber weil sie sich mit dem Studium bemühten, öffnete ihnen Gott einen Zugang zur Thora, so daß Ben Azzai selbst solche Dinge in der Halacha erklärte, die von den Schulen Schammai's und Hillel's nicht verstanden worden waren.

[4]) בן עזאי הציץ ומת ועליו הכתוב א' יקר בעיני ד' המותה לחסידיו. S. die oben S. 332, Anm. 4 citirten Stellen.

[5]) Gen. r. c. 62; Tanch. B. פקודי 7.

Ben Azzai auch in dem alten Satze, daß wer ihn im Traume sieht, für sich Frömmigkeit erwarten dürfe [1]). — Jedoch ist es möglich, daß Ben Azzai als eines der ersten Opfer der hadrianischen Verfolgungen fiel [2]); und in der ältesten Liste der Zehn Märtyrer findet sich wirklich auch sein Name [3]).

Unter den nichthalachischen Aussprüchen, die wir von Ben Azzai besitzen, sind die Sentenzen in überwiegender Anzahl,
112 und zwar sowol mit, als ohne biblische Begründung. Seine beiden in die Mischna Aboth aufgenommenen Wahlsprüche mahnen zur Achtung des Geringen und Kleinen: 1. Eile auch zur Erfüllung eines geringen Gebotes und fliehe vor jeder Gesetzesübertretung (Sünde); denn das eine Gebot zieht ein anderes nach sich und die eine Uebertretung eine andere, da der Lohn für die Erfüllung des einen Gebotes in der Gelegenheit zur Uebung eines andern gewährt ist, und ebenso wird die eine Uebertretung mit einer andern bestraft [4]). 2. Verachte keinen Menschen, spotte keiner Sache; denn es giebt keinen Menschen, für den nicht seine Stunde kömmt, und keine Sache, für die nicht ihr Ort, wo sie

---

[1]) Berachoth 57 b, הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות; ebenso Ab. di R. N. c. 40.

[2]) S. oben S. 234, Anm. 3.

[3]) Echa r. zu 2, 2; Schocher tob zu Ps. 9, 13.

[4]) Aboth 4, 2. In Aboth di R. N. c. 25 gegen Ende ist die Sentenz in zwei getheilt. Die erste lautet bloß: הוי רץ למצוה קלה. Die zweite ist eine Paraphrase der Begründung dieses Satzes, zu einem selbständigen Satze geworden. Es ist bemerkenswerth, das Jehuda I beide Theile der Sentenz anwendete. In seinem eigenen Wahlspruche, Aboth 2, 1 sagt er: הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה; und in Sifrê zu Num. 15, 30 (§ 112) wird in seinem Namen mitgetheilt, was in Aboth di R. N. als Paraphrase des zweiten Theiles im Namen Ben Azzai's selbst tradirt wird. Die Anwendung von Ben Azzai's Sentenz auf Deut. 21, 11 ff. s. Deuter. rabba c. 6. — In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 33 (S. 72) lautet die Sentenz so: הוי נרתע מחטא קל כדי שתרתע מחטא גמור. הוי מקדים דבר מצוה שלא יקדימוך הפורענות. אם באת עברה לידך על תדאג מאותה עבירה אלא מן הבאה אחריה. ואם באת מצוה לידך אל תשמח לאותה מצוה אלא לבאה אחריה שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה. שכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה.

zur Geltung gelangt, da wäre [1]). — Eine nachdrückliche Warnung, sich vor der Uebertretung eines geringfügigen Verbotes zu hüten, fand Ben Azzai in den Worten: „Nur sei stark, daß du kein Blut essest“ (Deut. 12, 23). Die Mahnung, stark zu sein, bei einem so geringen Verbote angebracht, sei um so eher auf 41
die übrigen Verbote anzuwenden [2]). Wie verhängnißvoll eine einzige Sünde sein könne, fand er in dem Bilde Koheleth 10, 1 angedeutet, welchem Verse er denselben Gedanken unterlegte, den Akiba [3]) mit Jes. 5, 14 begründete: Wie eine einzige todte Fliege würziges Oel übelriechend machen kann, so kann eine einzige Sünde viele verdienstliche Handlungen vernichten [4]).

---

[1]) Aboth 4, 3. In Aboth di R. N. c. 23 lesen wir die erste Hälfte des Satzes, mit der biblischen Begründung: שנאמר בו לדבר יחבל לו (Prov. 13, 13). Als Autor desselben erscheint Nehorai; denn unser Satz hat die einleitenden Worte: הוא היה אומר, während der in Aboth 4, 14 stehende Wahlspruch von ר' נהוראי ihm vorangeht. Es muß hier nach dem Satze Nehorai's ein anderer Ausspruch von Ben Azzai gefolgt sein, worauf sich הוא היה אומר bezöge, oder die Reihe Ben Azzai'scher Sätze am Ende des 25. Capitels stand ursprünglich hier. Es ist auch möglich, daß sich das הוא היה אומר auf den am Anfang des Capitels stehenden בן זומא bezieht, und diesem, was auch sonst vorkömmt, der Satz Ben Azzai's zugeschrieben wird.

[2]) Sifrê z. St. (§ 76). Im Wortlaute dieses Ausspruches von Ben Azzai zeigt sich eine große Verschiedenheit zwischen dem Citate desselben bei Raschi z. St. und dem Sifrêtexte. In diesem letzteren spräche Ben Azzai von den 365 Verboten der Thora, so daß diese Zählung oder vielmehr die Anwendung der Zahl der Tage eines Sonnenjahres auf die Verbote älter wäre, als man gewöhnlich annimmt (vgl. II, 436) Doch hat Raschi in seinem Citat diesen Passus nicht, und auch im Sifrêtexte haben ihn nur einige Handschriften. Der gewöhnliche Text, auch im Jalkut z. St. ורבי שלש מצות עשה בתורה kann allerdings nur durch die von Friedmann nach jenen Handschriften vorgenommene Berichtigung und Ergänzung verständlich werden. Daß das Blutverbot eine מצוה קלה genannt wird, ist nach dem Citate bei Raschi — vgl. M. Makkoth 3, 15 — so zu verstehen, daß man sich vor der Uebertretung desselben leicht hüten kann, da kein Mensch nach Blutgenuß Begehren hat: דם שהוא קל להשמר ממנו שאין אדם מתאוה לו.

[3]) S. oben S. 326, Anm. 1.

[4]) Jer. Kidduschin 61 d; Koh. r. zur St. (wo statt דרש בן עזאי bloß בן ע' אמר).

Als Schutz vor der Sünde empfiehlt Ben Azzai jene Art der Selbstbetrachtung, welche fast mit denselben Worten ein älter Zeitgenosse, Akabja b. Mahalalel, in seinem Wahlspruche[1]) dem Menschen an's Herz legt. Wer vier Dinge vor
14 Augen hält und im Herzen hegt, wird niemals sündigen: Woher er kömmt (von einem Orte der Finsterniß, der Unreinheit, dem Mutterleibe), wohin er geht (zu einem Orte der Finsterniß, dem Grabe, Andere zu verunreinigen, als Todter), wer sein Richter ist (der Herr aller Geschöpfe) und was er einst sein wird (Raub der Würmer, Hiob 25, 6)[2]). — Auch eine andere Sentenz von Akabja b. Mahalalel scheint Ben Azzai in einer Sentenzengruppe benützt zu haben, welche einen tiefen Einblick in seine Welt- und Lebensanschauung gewährt: Bei deinem Namen wird man dich rufen, an den dir gebührenden Ort wird man dich setzen und von dem, was dein ist, wird man dir geben; kein Mensch rührt an das, was seinem Nächsten bestimmt ist, und auch keine Regierung greift um Haaresbreite in den Kreis einer andern (in

---

[1]) Aboth 3, 1. Ein hervorragender Agadist der Amoräerzeit, Levi fand die Mahnung Akabja's angedeutet in den Worten: וזכור את בוראיך, Koh. 12, 1, indem das Wort בוראיך sowol auf den Ursprung des Menschen (בארך) als sein Grab (בורך), als endlich seinen Richter, den Schöpfer (בראך) hindeute, jer. Sôta 18 a, Lev. r. c. 18 Anf., Koh. r. z. St. Nur im Jeruschalmi ist die Urheberschaft dieses Satzes richtig angegeben: ר' אבא בריה דר' יהושע דסכנין בשם ר לוי שלשתן דרש עקביה מפסוק אחד .פפי ור' Damit will Levi seine Deutung von בוראך nicht dem Akabja vindiciren, sondern für den Gedanken des Letztern eine biblische Begründung bringen. Auch in Koh. r. heißt es richtig: דרש עקביה (nur muß man dort ר' יהושע בן לוי דסכנין emendiren in ר"י דסכנין בשם ר' לוי), während in Lev. r. aus עקביה geworden ist ר' עקיבא, als ob die Deutung von בוראך Akiba angehörte (wie sie z. B. Taylor zu Aboth 3, 1 in dessen Namen anführt). Eine größere Ausführung zu Koh. 12, 1 von demselben Agadisten Levi liest man in den Prooemien zu Echa rabba, N. 23.

[2]) Derech erez rabba c. 3. Der Satz beginnt das Capitel, und dieses bildete ursprünglich den Anfang von Derech erez rabba, welche Sammlung von Sprüchen daher auch פרק בן עזאי genannt wurde. S. Zunz, Gott. Vorträge, S. 111. Der Satz B. A.'s ist eine Erweiterung des Akabja'schen und macht aus des Letzteren zweitem Punkte seinen zweiten und vierten.

die einer anderen Regierung bestimmte Zeitdauer)[1]. Gleicht dieser Ausspruch der Form nach den Worten Akabja's an seinen 41
Sohn: Deine Handlungen werden dich näher bringen (der Gunst der Menschen), deine Handlungen werden dich entfernen[2] — so ist sein Grundgedanke in dem Anfangsspruche einer der Sentenzen Akiba's gegeben: Alles ist vorhergesehen[3]. Einen andern Spruch aus derselben Sentenz Akiba's: „die Freiheit (der Wahl) ist gegeben" nimmt Ben Azzai wörtlich in eine Sentenz auf, in welcher er Freiheit und Bestimmung so in Einklang bringt, daß er der Willensfreiheit die Initiative zum Guten oder Bösen vindicirt, während die Folgen der Initiative dem Gesetze der Notwendigkeit folgen: Hat Jemand aus freien Stücken (Gottes Gebote) hören wollen, so wird bestimmt, daß er auch gegen seinen Willen höre; hat Jemand aus freien Stücken (Gottes Gebote) vergessen wollen, so wird er auch gegen seinen Willen vergessen, die Freiheit ist gegeben; „gegen Spötter verfährt auch Gott ihnen zum Spott und den Demütigen verleiht er Gunst" (Prov. 3, 34)[4].

---

[1]) So b. Joma 38 a b. wo die Sätze lauten: 1. בשכך יקראוך 2. ואין מלכות. 5. אין אדם נוגע בסוכן לחכרו 4. ומשלך יהנו לך 3. ובמקומך יושיבוך נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא. In Tos. Joma 2, 7 (ebenso in der 2. Version der Ab. di R. N. c. 32, S. 68, wo aber Ismael der Sohn Chanina [l. Jochanan] b. Beroka's als Autor genannt ist) ist die Reihenfolge: 3, 1, 2, 4; 5 fehlt, und nach 2 folgt: ואין שכחה לפני המקום. In j. Joma c. 3 Ende (41 b) ist בן עזאי statt בן זומא als Autor genannt, sonst ist der Ausspruch wie in Tos. gereiht, aber mit einzelnen Aenderungen, in 1 und 2 statt des Futurums das Participium (מושיבין אותך, קורין אותך), in 2 statt בשבתך: במקומך, in 4 statt לחכרו: לך. In einer vierten Quelle, Schir r. zu 3, 5, ist der Ausspruch wie in Tos., aber auch 5 steht zum Schlusse, wie in der Bar. des babyl. Talmuds. Was diesen letztern Satz betrifft, wird er oft für sich angewendet, von Jochanan in Berachoth 48 b und Taanith 5 b, von Rab in Sabbath 30 a, in einer Sage über Aschi, Moed Katon 28 a.

[2]) Mischna Edujoth 5, 7: מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך.

[3]) הכל צפוי, s. oben S. 275.

[4]) Mechiltha zu Exod. 15, 26 (46 b): רצה אדם לשבוע בטובתו משמיעין לו שלא בסובתו לשכח משכחין אותו שלא בטובתו הרשות נתונה אם ללצים הוא

Bescheidenheit räth Ben Azzai an in seinem, besonders an die Mitglieder der Lehrhäuser gerichteten, Ausspruche: Rücke von dem dir gebührenden Platze um zwei oder drei Stufen hinunter; denn es ist besser, man sagt dir: Komme herauf, als daß man dich hinuntergehen heiße (dazu Prov. 25, 7 citirt) [1]).
416 Daß Selbsterniedrigung um der Thora willen erhöht, fand Ben Azzai in Prov. 30, 32 ausgesprochen. Er umschrieb, gegen Akiba's gekünsteltere Deutung [2]), die erste Hälfte dieses Verses so: Wenn du dich selbst um der Thora willen herabgewürdigt hast, wirst du am Ende durch sie erhöht werden [3]). Die Hochmütigen

---

ילין ולענוים יתן ח. Der Ausspruch gründet sich auf eine Deutung von אם שמוע תשמע, Exod. 15, 26 und אם שכח תשכח, Deut. 8, 19, in welchen Stellen der Infinitiv als Vordersatz, das Futurum als Nachsatz aufgefaßt ist. Unmittelbar vorher wird eine andere Form desselben Ausspruches im Namen Ben Azzai's gebracht, dessen richtige Lesart wol diese ist: רצה אדם לשמוע כיד משמיעין לו לאחר זמן לשכח כיד משכחין אותו לאחר זמן. In Tanch. B. בשלח 19 wird zu Exod. 15, 26 als Ausspruch Simon b. Eleazars tradirt: כל הרוצה לשמוע משמיעין אותו. Statt בן אלעזר l. בן עזאי. Vgl. noch Ag. d. pal. Am. II, 81. 3.

[1]) Aboth di R. N. c. 25 und an den anderen oben S. 6, Anm. 1 citirten Stellen. In der zweiten Version der Ab. di R. N. c. 33 (S. 73) kürzer: הרחק ממקומך שנים שלשה מושבות ושב. In Lev. r. c. 1 wird der Satz eingeleitet mit: ר' עקיבא מתני לה בשם ר' שמעון בן עזאי. Daß Akiba im Namen Ben Azzai's lehrt, geht vielleicht auf die Tendenz der späteren Agadisten zurück, diesen in der Agada über Jenen zu stellen. S. unten am Schlusse des Abschnittes. Aber wahrscheinlicher ist es anzunehmen, daß עקיבא aus עקב verschrieben ist, da der Terminus לה מתני auf amoräische Überlieferung hinweist. Vgl. Ag. d. pal. Am. III, 765, 1.

[2]) S. oben S. 298.

[3]) Gen. r. c. 81 אם נבלת עצמך בדברי תורה סופך להתנשא בהן. In Aboth di R. Nathan c. 11 sagt Ben Azzai zu Akiba: דרשתי מעניינו und giebt seine eigene Deutung: Wenn sich ein Mensch um der Thora willen erniedrigt, Datteln und Brotfrucht ißt, schmutzige Kleider trägt und an den Thüren der Weisen sitzt und wartet, dann sagen die Vorübergehenden wol: ist das ein Narr! Aber am Ende findest du bei ihm die ganze Thora an. In Berach. 63 b wird eine der Ben Azzai's ähnliche Paraphrase: כל המנבל עצמו על דברי תורה סופו להתנשא ואם זמם יד לפה von Raschi anders aufgefaßt, als

unter den Hörern scheint er zu geißeln in seinem Ausspruche: Leichter ist es über die ganze Welt zu regieren, als zu sitzen und Vortrag zu halten vor Menschen, die in feine Linnenkleider gehüllt sind [1]).

Vor Mißbrauch der Rede warnt der kurze Spruch: Hüte dich in deinen Worten vor allem Müßigen [2]). Für das Ueben der öffentlichen Wohlthätigkeit giebt Ben Azzai folgende Regel: Bestimme selbst deinen Beitrag, damit dir der Lohn dafür bleibe, und laß nicht Andere deinen Beitrag festsetzen, denn dann ist ihrer der Lohn [3]). — Praktischer Lebensweisheit ist die, 41
auch an Sirach anklingende Sentenz entnommen: Dreier Leben ist kein Leben, wer auf die Tafel Anderer rechnet, wer im Stocke wohnt und wen seine Frau beherrscht. Einige nennen auch den, dessen Körper von Leiden heimgesucht ist [4]).

---

sie in Ab. di R. N. erläutert ist. — Die Erklärung der zweiten Vershälfte אם נזדכמו אחריך דברים יד לפה חד ידע תרין ידעין fehlt in Ab. di R. N.

[1]) Aboth di R. N. c. 25 Ende: נוח למלוך על כל העולם כלו מלישב ולשנות בפני [בני] אדם העטיפין בסדינים. Der Satz ist citirt in Schocher tob zu Ps. 18, 44 (Jalkut zu II. Sam. 22, § 163), und zwar dort David in den Mund gelegt; die zweite Hälfte lautet daselbst: ולא למלוך על שני עמ' סד' In der 2. Version der Ab. di R. N. ist der Spruch dem vor S., A. 1 citirten angefügt und lautet: נוח למלוך על כל האדם מלדבר על פי שנים ועל פי שלשה עדים עטופים סדינים. Es ist nicht klar, was der Spruch in dieser Form bedeutet. In Koh. r. zu 1, 7 bedient sich Jehuda I, des Ausdruckes עטיפי סדינים (s. II, 410, 3), um Mitglieder des Lehrhauses zu bezeichnen. (Vgl. Revue des È. J. XLII, 360).

[2]) Ab. di R. N. c. 1: הוי זהיר בדבריך מבטלה. מדברים בטלים = מבטלה.

[3]) Ab. di R. N. c. 25 הפסק מאליך ויהא שכר להפסקך ואל יפסיקוך אחרים ויהא שכר להפסקם.

[4]) Ab. di R. N. c. 25 (zwischen Sätzen von Ben Azzai, also הוא היה אומר zu ergänzen). Als anonyme Baraitha in Beza 32 b, doch fehlt הדר בעלייתו und statt dessen, was als יש אומרים in Ab. di R. N. angefügt ist: שיסורין מושלין בגופו. Für das Letztere verweist Dukes, Rabbinische Blumenlese S. 82, auf Sirach 30, 17 (Geniza-Text: טוב למות מחיים רעים ולירד לשאול מכאב עיכר), für המצפה לישלחן חברו Schuhl, Sentences N. 1278, auf Sirach 40, 29. (Der Geniza-Text lautet hier: איש משניח על שלחן זר אין חייו למנות חיים). — Zur Vorsicht im Interesse der leiblichen Sicher-

Eine besondere Classe der Sentenzen Ben Azzai's giebt Regeln, die man semiotisch nennen kann, indem sie gewisse aus dem Wesen des Charakters und der Persönlichkeit genommene Zeichen für die Beurtheilung der Würdigkeit oder des zu erwartenden Schicksales der einzelnen dabei in Betracht kommenden Menschen angeben. Zwei dieser Regeln schließt die Ueberlieferung an ähnliche Sätze Akiba's [1]) an: Wessen Körper durch seine Gelehrsamkeit leidet, für den ist es ein gutes Zeichen [2]), aber ein schlimmes Zeichen, wenn die Gelehrsamkeit durch den Körper leidet. Wessen Erkenntnißvermögen durch seine Gelehrsamkeit verwirrt wird, für den ist das ein gutes Zeichen, aber ein schlimmes Zeichen ist es, wenn die Gelehrsamkeit durch die Er-
418 kenntniß verwirrt wird [3]). — Eine andere Gruppe von Regeln

---

heit mahnt Ben Azzai in der Sentenz (Berachoth 62 b oben): על כל משכב שכב חוץ מן הקרקע על כל מושב שב חוץ מן הקורה.

[1]) S. oben S. 276.

[2]) Hier spielt Ben Azzai vielleicht auf sich selbst an, der als der „Fleißige" berühmt war und der wol in Folge der Anstrengungen des Studiums kränkelte und starb, wenn man der Nachricht, daß er in Folge seiner Vertiefung in die Mystik (s. oben S. 408, Anm. 4) starb, Glauben schenken und ihr diesen plausibeln Sinn unterlegen darf, anstatt ihn zu den Märtyrern der hadrianischen Zeit zu rechnen.

[3]) Tosefta Berachoth 3, 4. Es ist eine gute Bemerkung von Weiß, II, 125, daß das Anspielungen auf Ben Zôma und Elischa ben Abuja sind. Jener wurde in Folge seiner mystischen Speculationen in seinem Erkenntnißvermögen gestört: הציץ ונפגע; Raschi zu Chagiga 14 b erklärt ונפגע mit ונטרפה דעתו, demselben Ausdrucke, den Ben Azzai an der angeführten Tosefstastelle gebraucht: כל שנטרפה דעתו מפני חכמתו. Ben Abuja's Erkenntnißvermögen blieb wol unversehrt, aber durch dessen zu weit gehenden Gebrauch wurde seine Gelehrsamkeit, sein religiöses Wissen verwirrt, er wurde ein Irrgläubiger. In Aboth di R. N. c. 25 Anfang ist die zweite Regel anders ausgedrückt und auch nicht ganz in demselben Sinne gemeint: כל שדעתו נוחה מפני חכמתו סימן יפה הוא לו ושאין דעתו נוחה מ' ח' סימן רע הוא לו. Die erste Regel fehlt daselbst, dafür steht eine andere: כל שדעתו נוחה מפני יצרו סימן יפה לו ושאין ד' נוחה מ' י' סימן רע לו; für יצרו liest eine Variante יוצרו. Die erste Lesart ist wol die richtige. — In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 33 (S. 72) lautet der Spruch Ben Azzai's:

betrifft die Art, das Amen zu sagen. Mit diesem Worte der Zustimmung und Bekräftigung, welches die Gemeinde der durch den Vorbeter vorgesprochenen Benediktion folgen ließ und welches für viele Gemeindemitglieder die einzige Form der thätigen Betheiligung am öffentlichen Gebete war, sollte gerade bei Diesen besondere Andacht und religiöse Innigkeit sich verbinden, und ein unwürdiges, unzeitiges oder hastiges Aussprechen desselben verdiente die ärgste Rüge. Diese Rüge sprach Ben Azzai aus, in seinem Satze von den viererlei Amens, in welchem er langes Leben verheißt Denen, die ein langes Amen, daß heißt ein mit Andacht und Hingebung gesprochenes Amen sagen, während den anderen drei Arten des Amen, die auf die eine oder die andere Weise der Bedeutung des Amensagens widersprechen, die entsprechende Strafe folgt [1]). Eine andere religiöse Pflicht, die 419
besonders bei den nicht mit dem Thorastudium Beschäftigten die Anhänglichkeit an's Judenthum äußerlich kennzeichnete, die der Schaufäden, schärfte Ben Azzai in seinem Satze ein, daß wer keine Schaufäden an seinem Gewande hat, zu der Klasse der Idioten, des gemeinen Volkes gezählt wird [2]). — Eine dritte Gruppe von Regeln findet sich Ben Azzai zugeschrieben [3]), welche

---

כל שלקה בגופו קודם חכמתו סימן יפה לו לאחר חכמתו סימן רע לו וכל שרוחו נוחה הימנו סימן יפה לו.

[1]) Jer. Berach. c. 8 Ende (12 c), b. Berach. 47 a; Tosefta Megilla 4(3), 27. In Tos. fehlt אמן חטופה. Letzteres erklärt Raschi (und ihm folgt Levy s. v. אמן, I, 98 b) nach dem massoretisch-grammatischen Terminus חטף (s. Die Anfänge der hebr. Grammatik, S. 6), es sei damit die Aussprache אָמֵן für אָמֵן bezeichnet, während אמן קטופה die Aussprache mit Unterdrückung des Auslautes ן bedeute. Anders erklärte der Gaon Kohen Zedek (citirt vom Aruch אמן II): חטופה שחטף ואמר אמן קודם שתכלה הברכה מפי המברך. קטופה שפסק אמן לשתים. — אמן יתומה erklärt der genannte Gaon, ebenso wie Raschi, mit: העונה אמן ולא שמע הברכה.

[2]) Sota 22 a: כל שאין לו ציצית בבגדו (עם הארץ).

[3]) In Aboth di R. N. c. 25, als unmittelbare Fortsetzung der S. 415, A. 3 citirten Regeln. Die Reihe ist unterbrochen durch die Erzählung vom Tode Jochanan b. Zakkai's, und wird nach derselben mit הוא היה אומר wieder aufgenommen. In b. Kethuboth 103 b ist eine anonyme Baraitha

die Todesstunde betreffen. Ein gutes Zeichen ist es, wenn der Sterbende die Zufriedenheit der Weisen besitzt; wenn sein Antlitz nach oben gerichtet ist, wenn er den anwesenden Menschen sich zuwendet; wenn sein Angesicht heiter, er selbst bei klarem Bewußtsein ist; wenn der Tod ihn redend ereilt, wenn seine letzten Worte die Thora oder die religiösen Pflichten zum Gegenstande hatten. Ein gutes Zeichen sind ferner Frohsinn und Lachen in der Todesstunde; ferner wenn der Tod am Rüsttage des Sabbath oder des Versöhnungstages eintrifft. Den genannten guten Zeichen entsprechen die entgegengesetzten bösen [1]). Ein anderer die Todesstunde betreffender Satz von Ben Azzai ist oben erwähnt worden [2]).

An Akiba's Satz über daß große Grundgebot der Thora [3]) schloß Ben Azzai den Satz, daß ein noch größeres Princip als das der Nächstenliebe in der Lehre der heiligen Schrift
420 gegeben sei (Gen. 5. 1), wonach der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen wurde [4]). Das Gebot, Gott mit „ganzer Seele" zu

---

zu lesen, die Chija citirte, als er den Patriarchen Jehuda I in seiner Krankheit besuchte, und deren Inhalt mit einem Theile der in Ab. di R. N. dem Ben Azzai zugeschriebenen Aussprüche identisch ist.

[1]) In der angeführten Baraitha stehen zuerst die bösen, dann die guten Zeichen.

[2]) S. oben S. 408. — Räthselhaft klingt der in der 2. Version der Ab. di R. N. c. 33 (S. 72) stehende Spruch Ben Azzai's: אם כך וכך הרי כך וכך.

[3]) S. oben S. 278.

[4]) Sifrâ zu Lev. 19, 18 (89 b): זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה, ebenso jer. Nedarim 41 c. In Gen. r. c. 24 Ende, wo Ben Azzai's Satz dem Akiba's vorangeht (s. unten, S. 422, Anm. 1): זה כלל גדול בתורה . . . Mit den Worten זה ספר תולדות אדם ist nicht der gemeinte Grundsatz selbst gegeben, sondern nur der Anfang desselben, und das Princip liegt nach Ben Azzai in den Worten: בדמות אלהים עשה אותו. Daher darf man den Unterschied der Principien Akiba's und Ben Azzai's nicht, wie z. B. Weiß II, 126 es thut, in dem Gegensatze von רעך und אדם suchen, sondern der Sinn des Ben Azzai'schen Principes geht dahin, daß die stete Rücksicht auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen eine weitere und festere Grundlage der gesellschaftlichen Sittenlehre ist, als das Gebot, den

lieben (Deut. 6, 5) erklärte Ben Azzai ähnlich, nur energischer im Ausdrucke, wie Akiba [1]: „Liebe ihn bis zum letzten Hauche der Seele“ [2]).

Auch von den übrigen noch erhaltenen Agadasätzen Ben Azzai's erscheinen die bedeutendsten als durch Sätze Akiba's hervorgerufen. Es sind drei Aussprüche, die mit der Vorbemerkung eingeleitet wer- 421
den: Ich will mit dem Folgenden nicht der Deutung meines Lehrers entgegentreten, sondern nur zu seinen Worten hinzufügen [3]). 1. Zu der Bemerkung Akiba's, daß die Stimme Gottes, wenn sie an Moses ergieng, nur in dem Zwischenraume von den beiden Cherubim hörbar wurde — nach Exod. 25, 22 — fügte Ben Azzai hinzu: Sieh', wie Israel von Gott geliebt wird: diese Liebe bewirkte, daß die Gottesherrlichkeit, von der gesagt ist

---

Nächsten wie sich selbst zu lieben. So exemplificirte das Princip schon Tanchuma, der berühmte Agadist, in Gen. r. z. St.: Sage nicht, nachdem ich Schimpf und Erniedrigung erduldet, soll auch mein Nächster sie erdulden, sondern wisse, wen du dann schmähen würdest: den in Gottes Bilde Geschaffenen. Vgl. auch R. A. b. David im Comm. zu Sifrâ a. a. O.; Tosafoth (דעת זקנים) zu Gen. 5, 1. Oppenheim in האסיף V, 20 f.; Güdemann, Oesterreichische Wochenschrift, Jhg. 1890, S. 669; Lazarus, Die Ethik des Judenthums, S. 148, 408.

[1]) S. oben S. 321, Anm. 2.

[2]) Sifrê z. St. § 32 אוהבהו עד מיצוי נפש, eigentlich bis zum „Auspressen“ der Seele. Dieser Ausdruck, nebst anderen ähnlichen Verbindungen von מיצוי, wird von einem späteren Agadisten, Gen. r. c. 92, zur Deutung von מצוא in Ps. 32, 6 angewendet: לעת מיצוי הנפש, לעת מיצוי הדין, מיצוי היום (vgl. Tanch. B. מקץ 15). In der Tosefta, Berach. 7(6), 7, lautet der Satz Ben Azzai's: בכל נפשך תן נפשך על מיצותי. Das ist offenbar eine Corruptel aus עד מיציה. Damit entfällt die Auffassung dieses Satzes bei Weiß II, 125. Ben Azzai erklärt mit dem Ausdrucke מיצוי das נפשך vor כל, gleichsam „mit der ganzen Seele, bis zur Neige“. In Jalkut zu Deut. 6, § 837, ist aus עד מיצוי הנפש durch leicht begreiflichen Schreibfehler geworden עד שיצא נפש, was schon durch die männliche Form, שיצא statt שתצא, als nicht ursprünglich erkennbar ist. Vgl. über מיצוי נפש Oppenheim in Steinschneider's Hebr. Bibliogr., VIII, 6.

[3]) איני כמישיב על דברי רבי אלא כמוסיף על דבריו. In Sifrê zu Num. § 103: איני כמבטל דברי ר' עקיבא. Auch für Mech. hat Jalkut על דברי ר' עקיבא.

(Jeremia 23, 24), daß sie Himmel und Erde erfüllt, sich aus einem so engen Raume offenbarte [1]! 2. Zu der eigenthümlichen Auffassung Akiba's von והי, Exod. 33, 20, [2]) setzte Ben Azzai hinzu: Selbst die Engel, welche ewig leben, sehen Gottes Herrlichkeit nicht [3]). 3. Wenn Akiba aus Exod. 12, 1 schloß, daß Gott mit Moses nur um Israels willen redete [4]), erweiterte dies Ben Azzai dahin, daß auch die übrigen Propheten nur um Israels willen der göttlichen Offenbarungen gewürdigt wurden. Er bewies dies an dem Beispiele Ezechiels (Ez. 3, 15 f.) und Jeremia's (Jer. 42, 7), besonders aber des Baruch ben Nerija. Als dieser — Jer. 45, 3 — klagte, daß Gott — wie früheren Prophetenschülern, Josua und Elischa, der heilige Geist der Prophetie von ihren Meistern her zu Theil wurde, — nicht auch ihn der Prophetie würdige, erwiederte ihm Gott: Baruch, wo kein Weinberg ist, da bedarf es auch keines Zaunes, und ohne Heerde giebt es keinen Hirten [5]).

22 Die göttliche „Bescheidenheit", von der in Ps. 18, 36 die Rede ist, macht er mit einer Bemerkung zum ersten Verse der Genesis verständlich: Ein irdischer Gebieter nennt zuerst seinen Namen, dann seinen Titel, N. N. augustalis, N. N. πρώτατος; Gott aber erwähnt zuerst sein Werk, die Schöpfung, dann seinen Namen [6]). — Polemische Spitze gegen den Gnosticismus

---

[1]) Sifrâ zu Lev. 1, 1 (4 a).

[2]) S. oben S. 335.

[3]) Sifrâ ib., 4 b, wo R. Abraham b. Davids Commentar die richtige Lesart ר' שמעון בן עזאי (statt ר' שמעון) hat. In Sifrê zu Num. 12, 8 (§ 103) ist als Autor genannt: ר' שמעון התימני, und er hat gerade die Ansicht, welche in Sifrâ Akiba zukömmt, und umgekehrt.

[4]) S. oben S. 303.

[5]) Mech, zu Exod. 12, 1 (2 a b). Nach Ben Azzai ist מנוחה, Jer 45, 3, und גדולות, ib. v. 5 im Sinne von Prophetie zu verstehen, jenes nach Num. 11, 16 (ותנח) und II Kön. 2, 15 (נחה), dieses nach II Kön. 8, 4 (הגדולות), Jer. 33, 3 (גדלות).

[6]) Gen. r. c. 1, nach einem ähnlichen Satze von Akylas, tradirt von Judan. S. auch Tanch. B. בראשית 4; Tanchuma כי תשא; Schocher tob z. St.

hat der Anfang von Ben Azzai's Aeußerung über die Opfer. Er bemerkt, daß bei den Opfergeboten nicht einer der Gottes Macht bezeichnenden Namen: אל אלהים שדי צבאות sondern der Gottes ewige Güte bezeichnende Name, das Tetragrammaton, gebraucht sei, um den Irrgläubigen, Minim, keinen Anlaß zu geben, ihre Lehren biblisch zu begründen [1]). Damit kann nur die Lehre der Gnostiker gemeint sein, wonach der die Opfer und ähnliche Gebote enthaltende Theil des Gesetzes nur von einem besonderem Gotte herrühren konnte, vom Demiurgos, der nur gerecht, nicht gut sei [2]). Unwürdige Vorstellungen von Gott will Ben Azzai in den darauf folgenden Sätzen über die Opfer abweisen. Er weist darauf hin, daß bei dem größten, wie bei dem geringsten Opfer gesagt ist: „zum wohlgefälligen Dufte"; er verweist auf Sätze im 50. Psalm (V. 12 und 13) und stellt auf Grund von Lev. 22, 29 den Satz auf: „Ich heiße euch nicht 42
deshalb opfern, daß ihr saget: Ich will Gottes Willen thun, damit er meinen Willen thue! Nicht um mir zu Willen zu sein, opfert ihr, sondern euch selbst zur Befriedigung" [3]).

Ein Beispiel *symbolisirender* Auslegung ist Ben Azzai's Deutung des ersten Wortes der Klagelieder. Man habe ihn einmal ersucht, irgend eine Deutung zu der Rolle der Klagelieder vorzutragen. Da sagte er, in dem Zahlenwerthe der einzelnen Buchstaben des Wortes איכי sei angedeutet, daß die Israeliten nicht eher in's Exil giengen, als bis sie verleugnet hatten

---

[1]) Sifrê zu Num. 28, 8 (§ 143): בא וראה בכל הקרבנות שבתורה לא נאמר בהם לא אלהים ולא אלהיך ולא שדי וצבאות אלא יוד"ה וה"י שם מיוחד שלא ליתן פתחון פה למינים לרדות; im Ausdrucke etwas verschieden Menachoth 110 a. In Sifrâ zu Lev. 1, 2 ist als Autor des Satzes: כל מקום שנאמר קרבן אמור ביו"ד ה"א שלא ליתן פ"פ למינין לרדות R. Jose (b. Chalafta) genannt, Akiba's Schüler, der besonders stark in der Polemik war und Ben Azzai's Satz zu dem seinigen macht. S. auch II, 127, 5.

[2]) S. Dieſtel, Gesch. des Alten Testamentes, S. 67.

[3]) Sifrê a. a. O., Mech. a. a. O. Die Version des Talmuds a. a. O. ist vollständiger und genauer als die des Sifrê. Der Schlußsatz lautet: לא אמרתי אליכם זבחו כדי שתאמרו אעשה רצונו ויעשה רצוני לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם אתם זובחים שנאמר לרצונכם תזבחו.

den Einen Gott, die zehn Gebote, das nach zwanzig Generationen gegebene Gesetz der Beschneidung und die fünf Bücher der Thora [1]).

Zu erwähnen ist noch Ben Azzai's Auffassung von Num. 5, 31, wonach unter der Frau, die ihre Schuld zu tragen hat, die als unschuldig erwiesene Gattin gemeint sei: Nachdem sie durch ihr Betragen zu dieser Procedur Anlaß gegeben hat, soll sie auch nicht ohne Strafe ausgehen [2]). Ferner eine halachische Schrifterklärung: seine Deutung des Wortes הדר in Lev. 23, 40 [3]).

In der spätern Agada erscheint Ben Azzai nebst
24 Ben Zôma als Schriftausleger κατ' ἐξοχήν [4]). Man dichtete auch, daß ihn einmal Feuer umlohte, als er saß und die Schrift auslegte [5]). Man habe ihn da gefragt, ob er etwa in die Geheimnisse des Gotteswagens sich vertiefe. Er aber antwortete, er reihe die Worte der Thora an die der Propheten und die der Propheten an die der Hagiographen, und da freuen sich die Worte der Thora, wie am Tage ihrer Offenbarung am Sinai; die Thora ist aber im Feuer offenbart worden (Deut. 4, 11) [6]). Wie sehr die Agadisten Ben Azzai schätzten, sieht man auch daraus,

---

[1]) Echa rabba zu 1, 1 Anfang, wie es scheint, tradirt vom Agadisten Levi. — Weiß II, 125 sieht in diesem Satze Polemik gegen das Christenthum. S. auch Jellinek, Literaturbl. des Orients X, 474.

[2]) Sifrê z. St. (§ 21); in j. Sota 18 c wird ein ähnlicher Ausspruch im Namen von Simon b. Eleazar tradirt.

[3]) Sifrâ z. St. (102 d): בן עזאי אמר הדר בַּהָדָר באילנו משנה לחכרתה. Daß auch in Sukka 35 a diese Deutung und nicht die Ableitung von הדס im ursprünglichen Texte dem Ben Azzai zugeschrieben wurde, ist aus Dikduke Sofrim z. St. ersichtlich.

[4]) Levi tradirt, Gen. rabba c. 5: יש מן הדרשנים שהן דורשין כגון אמר ר' ברכיה בשם בן עזאי ובן זומא. In Schocher tob zu Ps. 93, 5 dafür: בן עזאי (Varianten dazu s. in Bubers Ausgabe, S. 414).

[5]) Vgl. Die Ag. d. pal. Am. II, 92, 6.

[6]) Leviticus r. c. 16, dort ebenfalls tradirt von Levi, denn die Erzählung steht dort nur als Einleitung zu einem Agadasatze, der beginnt: א״ר לוי מצינו בתורה בנביאים ובכתובים . . . In Schir r. zu 1, 10 ist es Akiba selbst, der, herbeigeholt, Ben Azzai nach dem Grunde des Feuerscheines frägt. S. übrigens oben S. 124, Anm. 4.

daß sie seine Auslegung, wenn ihr eine von Akiba gegenüberstand, vor die letztere stellen [1]).

In Pirkê R. Eliezer werden ihm zwei Sätze zugeschrieben [2]).

16. Simon ben Zôma.

Obwol von Simon b. Zôma gesagt ward, daß mit ihm die „Schriftausleger" aufhörten [3]), hat sich doch eine geringere Anzahl agadischer Schriftauslegungen von ihm erhalten, als von seinem Gefährten Ben Azzai. Aber wir haben noch sichere Kunde darüber, daß noch in späterer Zeit die agadische Tradition Beispiele jener Exegese Ben Zôma's kannte, welche auf die Schöpfungsgeschichte Bezug haben, jener theosophisch-exegetischen Speculationen, durch die auch sein Erkenntnißvermögen

---

[1]) S. Koh. r. zu 10, 1: בן עזאי ור' עקיבא ב"ע אמר . . . דרש ר"ע; in j. Kidd. 61 d ist die Reihenfolge ebenfalls: דרש בן עזאי . . . דרש ר' עקיבא. — Gen. r. c. 81 gegen Anfang: בן עזאי ור"ע . . בן ע' אמר . . ר"ע, vgl. hingegen die Parallelstelle in Ab. di R. N. c. 11 (s. oben S. 413, Anm. 3). — In Gen. r. c. 24 (s. oben S. 417, Anm. 4) ist der Satz Akiba's ebenfalls nachgestellt, während die anderen Quellen ihn sinngemäß an erster Stelle haben. Hieher gehört auch die pseudepigraphische Controverse im Tractate von den Grabesleiden (מס' חבוט הקבר, Beth Hamm. 1, 151), c. 3 Ende, wo Ben Azzai einen Satz ausspricht und Akiba ihn bestreitet. — S. auch oben S. 413, Anm. 1. Über den Pesikta 105 a stehenden Ausspruch Ben Azzai's s. Ag. d. pal. Anm. III, 430, 5. — Nach einer nur im Jalkut stehenden Angabe hat das Gleichniß zu Ps. 51, 2 (Schocher tob z. St.) Ben Azzai zum Verfasser.

[2]) Cap. 42, über die Strafe der Aegypter durch Wasser, weil sie durch Wasser gesündigt; Cap. 43, über die Macht der Buße, bewiesen an dem Beispiele des (100 Jahre nach Ben Azzai lebenden) Simon b. Lakisch!

[3]) משמת בן זומא בטלו הדרשנים, an den oben S. 408, Anm. 3 citirten Stellen. In der Bar. jer. Sota 24 c ebenso, während die Mischna ebendaselbst 23 b: בטלו התלמידים (s. oben S. 406, Anm. 4); jedoch hat Lowe's Mischnatext: ב' הדרשנים.

getrübt ward [1]). Zu den Worten „Gott machte die Ausdehnung" (Gen. 1, 7) wird berichtet: Dies ist eine der Bibelstellen, wegen welcher Ben Zôma „die Welt in Aufruhr versetzt" hat; er fragte nämlich, warum es heiße: „Gott machte" [2]), nachdem doch die Himmel — wie es auch in Ps. 33, 6 gesagt ist — durch das bloße Wort Gottes entstanden [3]). Die Antwort auf die Frage
426 ist nicht erhalten, sie wird als dem Gebiete der Geheimlehre gehörig, nicht so bekannt geworden sein wie die Frage. Aber eine andere Bemerkung Ben Zôma's zu einem im biblischen Schöpfungsbericht vorkommenden Ausdrucke wird in folgender Erzählung berichtet [4]): Einst gieng Josua b. Chananja des Weges, da kam ihm Ben Zôma entgegen und wäre ohne Gruß an ihm vorüber gegangen [5]). Doch Josua fragte ihn: Woher und

---

[1]) בן זומא הציץ ונפגע. S. die Quellen oben S. 332, Anm. 4, ferner S. 415, Anm. 3.

[2]) S. Weinstein, Zur Genesis der Agada II, 199.

[3]) Gen. r. c. 4: זה אחד מן המקראות שהרעיש בן זומא את העולם. Nachmani im Comm. zu Gen. 1, 7 erklärt richtig, daß Ben Zôma gerade an dieses ויעש seine Frage knüpft, während die Frage ja auch für V. 16 und V. 25 berechtigt wäre, weil bei den angeführten Schöpfungswerken schon vor ויעש gesagt ist ויהי כן (V. 15), das Werden also unmittelbar nach Gottes Werderuf gesetzt wird, vor ויעש in V. 7 hingegen dieses ויהי כן fehlt und erst an den Schluß von V. 7 gesetzt ist. Die alexandrinische Uebersetzung hat wirklich am Schluß von V. 6: καὶ ἐγένετο οὕτως. — Der citirte Psalmvers gehört noch zur Frage und ist nicht, wie der Commentar ידי משה annimmt, als Antwort zu betrachten. Das Wörtchen הוי vor dem Psalmsatze, welches ebenfalls diese Annahme bekräftigen würde, fehlt im Jalkut und auch bei Nachmani. Der Letztere bemerkt: ואולי היה לו פירוש נסתר ולא רצה לגלות סודו וזה ענין הרעש.

[4]) Tos. Chagiga 2, 5; j. Chag. 77 a b; b. Chag. 15 a; Gen. r. c. 2 g. E. In den ersten zwei Quellen ist, wie aus den folgenden Anm. ersichtlich, der Bericht ursprünglicher.

[5]) So Tos.; in Jer. grüßt Josua den ihm entgegenkommenden Ben Zôma, erhält aber keine Antwort. In Gen. r. ist die Sache so dargestellt, als ob Ben Zôma in Gedanken vertieft gesessen (יושב ותוהה, j. II, 160, 4; handschriftliche Lesung in Theodor's Ausgabe des Gen. r.: עומד ותוהא) wäre und dem vorübergehenden Josua nur nach wiederholtem Gruße den-

wohin, Ben Zôma [1]) ? — Ich speculirte über den Schöpfungsbericht und fand, daß zwischen den oberen und unteren Wassern nicht einmal eine Spanne weite Entfernung war. Denn der Ausdruck מרחפת (Gen. 1, 2) erinnert an das vom Adler, der über seinen Jungen schwebt, angewendete Wort (ירחף Deut. 32, 11): so wie der Adler über seinem Neste flattert, daß er es zu berühren scheint, es aber doch nicht berührt, ein so geringer Zwischenraum ist auch zwischen der Fläche des Wassers und dem darüber schwebenden Gotteshauche [2]). Darauf sagte Josua zu seinen Schülern [3]): 42
Ben Zôma ist schon draußen [4]). Was dieser Ausdruck besagen soll, ist wol aus der andern Ueberlieferung über Ben Zôma's Schicksal zu erklären, er sei in Folge der mystischen Speculationen an seinem Verstande geschädigt worden [5]). Oder Josua wollte damit sagen, daß Ben Zôma sich schon außerhalb der Schranken

---

selben erwiederte. Im Babli endlich ist die ganze Scene anachronistisch (vgl. S. 428, Anm. 1) auf den Tempelberg zu Jerusalem verlegt (על גב מעלה הר הבית), wo Josua sich aufhält und von dem ihn erblickenden Ben Zôma nicht durch Aufstehen begrüßt wird.

[1]) מאין ולאין בן זומא. So Tos. und Jer.; in Gen. r. fragt Josua: מאין הרגלים, was dort, da Ben Zôma sitzt, bildlich zu nehmen ist. Ben Z. antwortet zuerst מעיין הייתי (doch ist handschriftlich nur die Lesung לא מאין ר' bezeugt, was wol bedeutet: von nirgends und eine ausweichende Antwort sein soll). Darauf beschwört ihn Josua um deutliche Antwort: מעיד אני עלי שמים וארץ שאיני זז מכאן עד שתודיעני מאין הרגלים. Im Babli ist die Frage wie in Tos. und Jer., aber es scheint, daß sie dort ebenfalls bildlich verstanden ist.

[2]) So Tos., etwas geändert in Jer. In Gen. r. und in Babli ist die Analogie von Deut. 32, 11 bei Seite gelassen und der Ausdruck מרחפת unmittelbar mit dem Flattern des Vogels erklärt; Gen. r.: כעוף הזה שהוא מרפרף בכנפיו וכנפיו נוגעות ואינן נוגעות, Babli: כיונה שמרחפת על בניה ואינה נוגעת. Statt des טופח in Tos. und Jer. hat Gen. r. בשתים ושלש אצבעות, Babli שלש אצבעות.

[3]) Die Schüler sind während der Unterredung anwesend; in Gen. r. heißt es deutlicher: נהפך ר' יהושע ואמר לתלמידיו.

[4]) Tos. כבר בן זומא מבחוץ, Jer. הרי ב"ז מבחוץ, Babli עדיין ב"ז מבחוץ (doch verzeichnet Rabbinowitz auch die bessere Lesart כבר). Gen. r. hat dafür: הלך לו בן זומא.

[5]) S. S. 423, Anm. 1.

erlaubter Forschung befinde [1]). — In der Beurtheilung von Ben Zôma's Versuchen, die Geheimnisse der Weltschöpfung und des Gottesthrones zu ergründen, sagte man im Kreise von Akiba's Schülern, daß auf ihn anzuwenden sei der Spruch Salomo's (Prov. 25, 16): Hast du Honig gefunden, so iß nur, bis du genug hast, damit du ihn nicht satt bekommest und ausspeiest [2])! Doch ward sein Nachruhm durch sein unglückliches Ende nicht geschädigt, und man sagte, daß wer ihn im Traume sähe, auf Gelehrsamkeit rechnen könne [3]). Den Ruhm eines besonders großen „Schriftauslegers", der schon in der tannaitischen Zeit sein Andenken umgab [4]), theilte er bei den späteren Agadisten mit sei-
428 nem Gefährten Ben Azzai [5]), und eine die Schöpfungsgeschichte betreffende Deutung wird ihnen beiden gemeinsam zugeschrieben: die Worte in Ps. 29, 3 „die Stimme des Ewigen über den Gewässern" seien so zu verstehen, daß Gottes Stimme der Wegweiser (metator) der Gewässer gewesen sei, als sie „an einem Orte sich versammelten" (Gen. 1, 9) [6]).

Von den Schriftauslegungen Ben Zôma's war die berühmteste die von Eleazar b. Azarja durch das Lob ausgezeich-

---

[1]) In den Quellen selbst, mit Ausnahme des Babli, wird angegeben, daß Ben Zôma bald nach der Aeußerung Josua's aus der Welt geschieden sei: Tos. לא היו ימים מועטים עד שנסתלק בן זומא, Jer. ולא היו ימים קלים עד שנפטר ב״ז, Gen. rabba ולא שהו ימים מועטים ובן זומא בעולם.

[2]) Tos. Chag. 2, 3, jer. Chag. 77 b, b. Chag. 14 b. Im Midrasch Mischle zu Prov. 25, 16 wird nur die zweite Hälfte des Verses auf Ben Azzai bezogen: דבש מצאת אכול דיך זה בן עזאי פן תשב׳ והקאותו זה בן זומא. — Auch in Hoh. 4, 11 wurde דבש als biblische Bezeichnung der Geheimlehre gedeutet. S. die vom Amora Joseph citirte Baraitha in Chagiga 13 a בן זומא יצפה לחכמה.

[3]) Ber. 57 b, Ab di R. N. c. 40.

[4]) S. oben S. 422, Anm. 3.

[5]) S. oben S. 421, Anm. 4.

[6]) נעשה קולו של הקדוש ברוך הוא מיטטרון (מיטטור) על המים ה״ד קול ד׳ על המים. Vorher steht noch der analoge Satz: נעשה קולו של הקב״ה מיטטרון למשה בשעה שאמר לו עלה אל הר העברים. Dieser Ausspruch scheint aus dem oben S. 148, Anm. 5 citirten Ausspruche Josua b. Chananja's hervorgegangen zu sein. In Schocher tob zu Ps. 93, 5 steht er thatsächlich nicht.

nete, daß er nahe an die siebzig Jahre alt geworden, aber erst durch Ben Zôma's Auslegung die biblische Grundlage für die Satzung gewonnen habe, daß man auch im Nachtgebete den die Erinnerung an den Auszug aus Aegypten enthaltenden Abschnitt von den Schaufäden (Numeri 15, 37—41), recitire [1]). Ben Zôma deutete nämlich das Wörtchen „alle" in dem Satze (Deut. 16, 3): „damit du gedenkest des Tages, da du auszogest aus Aegypten, alle Tage deines Lebens" so, daß damit die Nächte als Zeit der pflichtgemäßen Erinnerung an den Auszug miteinbegriffen werden sollen. Die übrigen Gelehrten bestritten diese Deutung, indem sie annahmen, daß das Wörtchen „alle" die Tage der Messiaszeit einbegreifen solle, indem auch nach der großen Erlösung das Andenken an die aegyptische nicht aufhören werde [2]). Als Ben Zôma auf Jerem. 16, 14 verwies, wo ausdrücklich gesagt sei, daß man in den Tagen des Messias den Auszug aus Aegypten nicht mehr erwähnen werde, wurde ihm erwiedert, er werde nur nicht in erster Reihe erwähnt werden, aber ganz er- 429
löschen werde das Andenken an ihn auch dann nicht [3]). Eine an-

---

[1]) S. über El. b. Azarja's Ausspruch oben S. 214, Anm. 7.

[2]) Sifrê z. St., § 130; Mech. zu Exod. 13, 2 (19 a); Mischna Berach. 1, 5; Tos. Berach. 1, 10.

[3]) Tos. a. a. O. Bar. Berach. 12 b. Hierauf werden noch andere Beispiele gebracht, die darthun, daß Beseitigung nicht vollständige Tilgung aus dem Gedächtnisse bedeute. In jer. Berach. 4 a oben fängt die Controverse mit der selbständigen These von Ben Zôma an: עתידין הן ישראל שלא להזכיר יציאת מצרים לעתיד לבוא. In Mech. a. a. O. wird zwar der Einwand Ben Zôma's gegen die Deutung der Gelehrten von Deut. 16, 3 wie in Tos. und Bar. gebracht, aber die Antwort der Gelehrten fehlt; doch in dem unmittelbar vorhergehenden Absatze der Mechiltha wird dem Berichte von den Deutungen El. b. Azarja's eine Reihe von Deutungen, als von dem Letztern herrührend, angehängt, die zum großen Theile unter den Beweisen der Gelehrten für ihre Ansicht gegen Ben Zôma in den übrigen Quellen zu finden sind. Die Ueberlieferung in der Mechiltha ist hier demnach eine getrübte. Doch ist es möglich, daß das Gleichniß, welches dort El. b. Azarja zu Jer. 16, 14 im Sinne der Ansicht Ben Zôma's giebt, wirklich von ihm herstammt; El. ben Azarja hätte sich dann, sowie die Deutung Ben Zôma's zu Deut. 16, 3, auch die zu Jer. 16, 14 angeeignet.

dere, schon ganz in's halachische Gebiet gehörende Auslegung Ben Zôma's ist die zu Exod. 21, 28. Um zu beweisen, daß der Eigenthümer des gesteinigten stößigen Ochsen gar keinen Nutzen von demselben ziehen dürfe, erklärte er das Wort נקי nach der Redensart: N. N. ist aus seinem Besitze rein herausgekommen, er hat gar keinen Genuß von ihm [1]). — Eine halachische Exegese Ben Zôma's wurde in die Mischna aufgenommen [2]). In derselben benützt er die Analogie des Ausdruckes יום אחד in Gen. 1, 5 und Lev. 22, 28, um daraus zu folgen, daß auch an der letzteren Stelle der Tag zur vorhergehenden Nacht gehört.

Ein Compendium praktischer Sittenlehre ist der viertheilige Wahlspruch Ben Zôma's [3]): 1. Wer ist weise (gelehrt)? Wer von allen Menschen lernt, nach Ps. 119, 99. 2. Wer ist mächtig? Wer seinen Trieb bezwingt, nach Prov. 16, 32 [4]). 3. Wer ist reich? Wer sich seines Loses freut, nach Ps. 128, 2. 4. Wer ist geehrt? Wer die Menschen ehrt, nach I Sam. 430 2, 30 [5]). — In einer Reihe anderer Sentenzen, die von Ben Zôma erhalten sind [6]), zeigt sich religiöse Innigkeit und tiefsin-

---

[1]) כאדם שאומר לחברו יצא פלוני נקי מנכסיו ואיו לו בהם הנאה של כלום. Pesachim 22 b, Kidduschin 56 b, Baba Kamma 41 a. Die Mechiltha, welche zu נקי in Exod. 21, 28 mehrere Deutungen, darunter eine von Ben Azzai bringt, kennt die von Ben Zôma nicht; ebensowenig kennt sie der jerus. Talmud, Baba Kamma 4 b unten, und die Tosefta.

[2]) Chullin 5, 5; את זו דרש ריש בן זומא.

[3]) Aboth 4, 1.

[4]) S. Lazarus, Die Ethik des Judenthums I. 268.

[5]) In Aboth di R. N. c. 23 Anfang ist die Reihenfolge: 1, 4, 3, 2. Aber in 4 lautet die Frage nicht איזהו נכבד, sondern einer asketischen Lebensauffassung angemessener: איזה עלוב שבעלובים „Wer ist der Demüthigste unter den Demüthigen". Und als Antwort darauf: זה שהוא עלוב בכשה רבנו, nach Num. 12, 3. — In 3 hat Ab. di R. N. nicht die Bemerkung zu Ps. 128, 2: אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא. Hingegen ist 2 mit einer Erklärung von Prov. 16, 32 erweitert. — In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 33 (S. 72) ist die Reihenfolge: 1, 4, 2, 3; sonst schließt sich der Text dem der Mischna an.

[6]) Tos. Berachoth 7(6), 2, jer. Ber. 13 c; b. Berach. 58 a. Tos. und Jer. haben im Ausdrucke das Meiste gemeinsam.

nige Betrachtung. Wenn er große Volksmassen sah [1]), sagte er: Gepriesen sei, der alle diese geschaffen hat, um mir zu dienen [2])! Dies erläuterte er folgendermaßen [3]): Wie sehr mußte der erste Mensch sich abmühen, bis er ein Stückchen Brot essen konnte [4]); 431

---

[1]) So Jer.: כשהיה רואה אוכלוסין; Babli nach Handschrift München כשראה אוכלוסא. Nach der gewöhnlichen Lesart in Babli ראה אוכלוסא (eine Handschrift sogar השכים ומצא אוכלו', s. Dikd. Sofrim) und nach Tos. ראה אוכלסין sagte Ben Zôma seinen Spruch in einem bestimmten Falle. Auch der Ort, wo er die Volksmassen gesehen, wird angegeben, in Jer. בירושלם, in Tos. בהר הבית, und ebenso im Babli nach der besseren Lesart, aus der die gewöhnliche, aber hier nicht passende Lesart: על גב מעלה בהר הבית entstanden ist. S. auch oben S. 423, Anm. 5. Wenn die Ortsbestimmung „in Jerusalem" nicht späterer Zusatz, sondern ursprünglich überliefert ist, dann muß man annehmen, daß Ben Zôma um die Zeit, als den Juden sich die Aussicht bot, Jerusalem und den Tempel wiederherzustellen (s. Graetz IV, 125, Derenbourg 416, Joel, Blicke, I, 14 ff.), sich mit den wol zahlreich nach der heiligen Stadt Gekommenen ebenfalls in dieser befand. S. auch Monatsschrift, 1881, S. 487. — Indessen paßt Ben Zôma's Ausspruch besser für friedliche Zeiten, ferner bedarf er des Hintergrundes von Jerusalem oder dem Tempelberge gar nicht; darum ist die Bestimmung בירושלם oder בהר הבית wol späterer anachronistischer Zusatz.

[2]) ברוך שברא כל אלו לשמשני. Im Babli, Handschr. München: ברוך שנתן כל אלו לשרתני. Nach der gewöhnlichen Lesart, verbunden mit der andern recipirten Benediktion: ברוך חכם הרזים שברא כל אלו לשמשני.

[3]) In Jer. und Tos. unmittelbar an die Benediktion anknüpfend, in Babli durch הוא היה אומר als besonderer Satz bezeichnet.

[4]) Hier zählt Ben Zôma die verschiedenen Thätigkeiten vom Pflügen des Ackers bis zum Backen des Brotes auf: Pflügen, Säen [Jer. schiebt hier Jäten und Behacken ein: ניכש ועידר], Mähen, Garbenbinden, Dreschen, Worfeln, Reinigen, Mahlen, Sieben, Kneten [Jer., Formen ויקיטף], Backen. Dieselbe Reihe von Thätigkeiten, nebst den drei nur im Jer. stehenden, findet man auch in einem Ausspruche des Agadisten Samuel b. Nachman, jer. Schekalim 48 c unten (Anf. des 5. Cap.). Daß נכש und עדר besonders in der palästinensischen Landwirthschaft angewendete Proceduren der Getreidepflege waren, sieht man aus dem Ausspruche des Agadisten Levi, Gen. r. c. 39, wonach Abraham bei seinem Betreten der Grenzen Palästina's besonders davon angenehm berührt war, daß er die Bewohner fand: עסוקין בניכוש בשעת הניכוש בעידור בשעת העידור. — Die Mischna, Sabbath 7, 2, nennt unter den am Sabbath verbotenen 39 Hauptarbeiten als 1 — 11

ich aber stehe des Morgens auf und finde Alles bereitet. Wie sehr mußte der erste Mensch sich abmühen, bis er ein Kleid zum Anziehen hatte [1]); ich aber finde am Morgen alles bereitet. Wie vielerlei Handwerker sind Früh und Abend thätig, damit ich an jedem Morgen meine Bedürfnisse vorfinde [2])! — Von einem anderen Gesichtspunkte betrachtet er die Befriedigung der irdischen Bedürfnisse des Menschen — des Gastes in Gottes Haushalt — in seinen Sprüchen vom guten und vom bösen Gaste. Der gute Gast sagt: Gepriesen sei der Hausherr, wie hat er sich meinethalben bemüht, wie hat er Fleisch und Wein und Backwerk vor mich hingesetzt. Der böse Gast hingegen sagt: Was habe ich denn genossen? Ein Stück Brot, ein Schnitt Fleisch, einen Becher voll; hat der Hausherr sich denn um meinetwillen Mühe gemacht und
432 nicht vielmehr um seiner eigenen Familie willen? Auf den guten Gast könne man Hiob 36, 24 anwenden, auf den bösen: Hiob 37, 24 [3]).

Aehnlichen Grundgedanken, wie der Spruch beim Anblicke der Volksmassen, hat die Deutung der Schlußworte von Koh. 12, 13; „denn dieses ist der ganze Mensch“ [4]). Er findet den

---

die von Ben Zôma genannten Thätigkeiten, ohne die drei im palästinensischen Talmud hinzugekommenen.

[1]) Hier werden wieder die verschiedenen Thätigkeiten genannt, die zur Verfertigung des Kleides gehören, und zwar in Tos. 12–16, 19 und 23 der am Sabbath verbotenen Arbeiten, in Jer. dieselben, nur zwischen 19 und 23 (Weben und Nähen) noch כבס, walken. Ueber die Lesearten in Babli s. Dikd. Sofrim.

[2]) Jer. כמה בעלי אומניות משכימים ומעריבים ואני עומד בשחרית, כמה אומניות שוקדות משכימות ואני עומד שחרית... Tos. ומוצא כל אלו לפני, Babli: כל אומות (כמה אומניות) שוקדות ובאות לפתח ביתי ואני משכים ומוצא כל אלו לפני.

[3]) Die Anwendung der zweiten Hiobstelle fehlt in Tos. und Jer. und auch in Handschriften des Babli. — Der Mensch als Gast Gottes schon bei Zadok, s. oben S. 45.

[4]) Berachoth 6 b, Sabb. 30 b; die Ueberlieferung schwankt zwischen Ben Azzai und Ben Zôma als Autor dieses Satzes, En Jakob zur ersten Stelle hat bloß שמעון בן זומא. Einen Zusammenhang mit Ben Zôma's Spruch beim Anblicke der Volksmassen findet in der Deutung R. Samuel Edels.

Sinn darin: Die ganze Menschheit ist nur geschaffen worden, um ihr dieses (das vorhergehende Gebot: Gott zu fürchten und seine Gebote zu bewahren) zu gebieten [1]).

Ein auf Deut. 23, 25 zielender und die in diesem Schriftverse gegebene Erlaubniß asketisch einschränkender Kettenspruch Ben Zôma's lautet [2]): Blicke nicht hin auf den Weinberg deines Nächsten; wenn du hingeblickt hast, tritt nicht ein; wenn du eingetreten bist, betrachte nicht (die Früchte); wenn du betrachtet hast, berühre nicht; wenn du berührt hast, iß nicht; hast du aber gegessen, dann reißest du dich hinaus aus dem Leben dieser Welt und aus dem Leben der kommenden Welt [3]).

In einem spätern Midrasch, aber vielleicht nach guter Ueberlieferung, wird folgende Paränese Ben Zôma's mitgetheilt [4]): Hast du dich — reuevoll — geschämt in dieser Welt, wirst du in der kommenden Welt dich nicht vor Gott zu schämen brauchen [5]).

17. Elischa ben Abuja.

In dem Berichte von den vier in den „Garten" der Geheimlehre eingedrungenen Zeitgenossen wird von Elischa b. Abuja (Acher) gesagt, daß er die Pflanzungen des Gartens verwüstet (umgehauen) habe. Auf ihn könne man Koheleth 5, 5 beziehen: 433

---

[1]) כל האדם = כל העולם. כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה des Textes. Der Fromme ist die Krone und der Zweck der Menschheit.

[2]) Aboth di R. N., 2. Version c. 33. S. 72. Das Ganze ist gewissermassen eine Ausführung zum zweiten Satze des Wahlspruches Ben Zôma's (הכובש את יצרו).

[3]) In Tanna dibê Elija c. 7 ist dieser Spruch (mit ר׳ אליעזר הגדול, d. i. Eliezer b. Hyrkanos als Autor) auf Israel, den Weinberg Gottes (Jes. 5, 7) angewendet. S. oben S. 121, Anm. 5.

[4]) Exod. rabba c. 30.

[5]) וכן היה בן זומא אומר ודורש נתביישת בעולם הזה אין אתה מתבייש מן הקב״ה לעולם הבא. Was folgt, gehört wol nicht mehr zum Ausspruche Ben Zoma's. Auch hat dieser seinen Ausspruch nicht speciell auf Juda gethan, wie er dort im Midrasch angewendet wird, sondern es ist ein allgemeiner Satz mit beliebter Fassung in der zweiten Person.

„Gieb nicht deinen Mund dazu, das er sündig mache deinen Leib . . ., warum soll Gott zürnen über deine Stimme und zerstören das Werk deiner Hände“ [1])! Auch einen andern Vers aus Koheleth, 7, 26, hat man später auf ihn bezogen: der Sünder, der durch die Ketzerei gefangen wird, sei Elischa, im Gegensatze zu Eliezer und Josua, die ihr entgiengen [2]). Der zum Apostaten gewordene Gesetzeslehrer [3]) lebte für die Tradition der Schulen nur in den verschiedenen, halb historischen, halb sagenhaften Berichten über seinen Abfall, seine Unterredungen mit dem ihm treugebliebenen Meir und sein Grab [4]). Von seinen Beziehungen zu den anderen Tannaiten seiner Zeit haben wir keine Kunde; daß er agadische Auslegungen Akiba's ihrem gemeinsamen Schüler Meir nach Jenes Tode mittheilte, war schon oben erwähnt [5]). Der einzige Ausspruch Elischa's, den man der Aufnahme in die Mischna gewürdigt hat und der wol noch aus jener Zeit stammte, bevor er zum Acher geworden war, ist
34 pädagogisch-psychologischer Art [6]). Er vergleicht das Lernen in

---

[1]) Tos. Chagiga 2, 3. In den Baraitha's des jerusalemischen und bab. Talmuds wird der Vers nicht citirt, sondern erst in den Erläuterungen zu dem Passus über Acher, b. Chag. 15 a, j. Chagiga 77 b oben. Im Jer. wird der Vers im Zusammenhange mit der Erzählung angeführt, wie Acher die Jugend der Lehrhäuser zu den Handwerken antrieb. Jedenfalls wollte man mit dem Verse sagen, daß Acher erst durch Rede und dann durch That gesündigt habe.

[2]) Koheleth rabba z. St. Man verstand das gefährliche Weib in diesem Verse als Sinnbild der מינות.

[3]) Ueber den einzigen Fall, in dem eine halachische Entscheidung von ihm citirt wird, s. oben S. 50, Anm. 2. Vgl. Weiß II, 140, Anm. 1.

[4]) S. b. Chag. 15 a b, j. Chag. 77 b c, Ruth r. zu 13, 3, Koh. r. zu 7, 8. Vgl. Graetz, Gnosticismus und Judenthum, 62—71; Chaluz V, 66—72; Smolenskin im Haschachar III, 644—651. Die Schrift תולדות אלישע בן אביה von M. D. Hoffmann, Wien 1880, enthält viel scharfsinnige, aber zumeist unkritische und unhaltbare Conjecturen. S. noch S. Back, Elischa ben Abuja-Acher (Frankfurt a. M. 1891).

[5]) S. oben S. 298, A. 1 und S. 308, A. 3.

[6]) S. Aboth 4, 20.

früher Jugend mit dem Schreiben auf verwischtes Papier [1]). Es ist leicht möglich, daß Elischa, den schon sein Vater als Kind dem Studium weihte [2]), mit diesem Satze auf Akiba, den in späten Jahren in's Lehrhaus Gekommenen anspielen wollte [3]). Doch ist zu beachten, daß der angeführte Ausspruch zu einer ganzen Reihe von Sätzen gehört, in denen Abuja auf ähnliche Weise das Thema des rechten Lernens und des rechten Thuns bespricht [4]), und die vielleicht nur deshalb der Vergessenheit entrissen wurden, weil die herrlichen Lehren, die sie enthalten, den spätern Abfall ihres Urhebers um so greller und verdammenswerther erscheinen lassen. Wenn überhaupt eine Tendenz in ihnen zu suchen ist, so richtet sich dieselbe gegen Elischa b. Abuja selbst, der so schön lehren konnte, aber seine Lehren so schlecht verwirklichte. — Jener Ausspruch über das Lernen in der Jugend und im Alter lautet in dieser Quelle auch anders: Wer in der Jugend lernt, der nimmt das Gelernte gleichsam in sein Blut auf [5]), und er kann es deutlich wieder vortragen; das Gegentheil gilt von dem im Alter Lernenden. Auch das Sprichwort sage: Wenn du sie in deiner Jugend nicht begehrt hast, wie willst du sie im Alter erreichen [6]). Vom Vergessen sagt er [7]): Es kann Einer, was er

[1]) In Ab. di R. N. c. 23 steht dieser Spruch inmitten einer Reihe ähnlicher Sprüche über das Lernen im Alter und in der Jugend; aber als Autor ist dort Eliezer b. Jakob genannt. Elischa b. Abuja hat in der 2. Version der Ab. di R. N. einen andern Spruch über das Lernen in der Jugend (c. 35, S. 77), mit einem Gleichnisse, daß er nach der ersten Version (s. nächste Seite) zu anderem Zwecke anwendet; הלומד תורה בנערותו למה הוא דומה לסיד שהוא טוח על גבי אבנים אפילו כל הגשמים יורדים אין מזיקין אותו והלמד תורה בזקנותו להיד לסיד שהוא טוח על גבי לבנים כיון שטיפה של מים יורד' עליו פושר והולך לו.

[2]) S. oben S. 124 f.

[3]) S. Levy, Talm. Wört. I, 85 b, Weiß II, 141.

[4]) Aboth di R. Nathan c. 24.

[5]) דברי תורה נבלעין בדמיו. Vgl. das lateinische: in succum et sanguinem

[6]) וכן מהלא אומר אם בנערותך לא חפצתם איך תשיגם בזקנותך. Hierauf folgt die oben S. 298 erwähnte Vergleichung der Lehre mit Gold- und Glasgefäßen nach Hiob 28, 17, die kürzer und anonym auch im Sifrê zu Deut. 11, 22, § 48 zu lesen ist.

[7]) Vgl. II, 91, 3.

in zwanzig Jahren gelernt hat, in zwei Jahren vergessen: wenn er nämlich das Gelernte nicht wiederholt, hält er nach sechs Mo-
435 naten das Unreine für rein und das Reine für unrein, nach zwölf Monaten verwechselt er die Gelehrten, die Urheber der Lehrsätze, mit einander, nach achtzehn Monaten vergißt er den Hauptinhalt der erlernten Tractate, nach vierundzwanzig den Hauptinhalt der erlernten Abschnitte, endlich sitzt er wortlos da [1]; und von ihm gilt, was Salomo (Prov. 24, 30) von dem trägen Manne sagt [2].

Ueber die Harmonie von Wissen und Thun hatte er folgende Gleichnisse [3]. Wer gute Thaten übt und viel gelernt hat, der gleicht Einem, der den untern Theil des Gebäudes aus Steinen, den obern aus Ziegeln baut; ein solches Gebäude hält Stand, wenn auch viel Wasser auf es eindringt. Aber Studium ohne gute Handlungen gleicht einem Baue, der unten aus Ziegeln, oben aus Steinen besteht und von geringem Wasserandrang umgeworfen wird. Ebenso verglich er das mit guten Thaten verbundene Studium dem Kalkanwurf auf einer Steinmauer, welchen kein Regen wegwaschen kann, während bloßes Studium wie Kalkanwurf auf einer Ziegelmauer ist, den der geringste Regen wegspült [4]. Ein weiteres Gleichniß für denselben Gegensatz entnimmt er einer Gattung von Trinkgefäßen, die, niedergestellt, nur dann stehen bleiben, wenn ein auf ihrem Grunde angebrachtes Steinchen (ψῆφος) sie im Gleichgewichte erhält, während das Fehlen des Steinchens bewirkt, daß sie umfallen und ihr Inhalt verschüttet wird. Endlich verglich er den Mann des mit guten Handlungen verbundenen Studiums einem Reiter, dessen Roß auch einen Zügel (χαλινός) hat; bloßes Wissen hingegen ist

---

[1]) ישב ודומם als Gegensatz von ישב ושונה s. oben S. 26, Anm. 3.

[2]) S. die Deutung dieser Bibelstelle durch Simon b. Jochai, Sifrê zu Deut. 11, 22, § 48.

[3]) Mit ihnen beginnt die Reihe in Aboth di R. N. c. 24.

[4]) So nach dem richtigen Texte bei Schechter. S. auch S. 432, A. 1.

wie ein Roß ohne Zügel, das seinen Reiter plötzlich abwirft [1]). — Es ist zu beachten, wie diese Gleichnisse dem Anschauungskreise 436
eines Weltmannes entnommen sind, der seine Lust am Bauen hat, der weiß, wie ein Becher beschaffen ist und der sein Roß zu zügeln versteht [2]). Noch ein Gleichniß, mit welchem die Reihe von Sprüchen Elischa's geschlossen wird [3]), gehört in's Gebiet weltlicher Vergnügungen. Ein König erjagt einen Vogel und giebt ihn einem seiner Diener mit den Worten: Behüte diesen Vogel, denn sonst verwirkst du dein Leben; so ist auch die Mahnung an Israel in Deut. 4, 9 zu verstehen: mit der Thora behüten sie ihr eigenes Leben [4]). Vor diesem Spruche liest man noch die Sentenz im Namen Elischa's, daß wer seinen Nächsten zu der Ausübung einer guten That veranlaßt, ein solches Verdienst hat, als ob er sie selbst geübt hätte [5]).

18. Chananja b. Chakhinai.

Neben Ben Azzai und Ben Zôma wird auch Chananja b. Chakhinai zu denen gerechnet, welche die Mischna als nicht im Rathe der ordinirten Gelehrten, aber vor ihnen votirend anführt [6]). Mit Ben Azzai und Anderen finden wir ihn auch im Lehrhause Tarphons [7]). Aber er gehörte besonders zum näheren Schülerkreise Akiba's, und er war es, den Akiba der Unterweisung in der

---

[1]) In der 2. Version der Ab. di R. N. c. 34 (38 b) ist dieses Gleichniß Simon b. Eleazar zugeschrieben.

[2]) Am Sabbath hoch zu Roß mit dem zu Fuße nebenher gehenden Meir sich unterredend zeigt auch die Ueberlieferung Elischa ben Abuja.

[3]) In der zweiten Version der Ab. di R. N. steht dieses Gleichniß unmittelbar nach dem oben S. 432, Anm. 1. erwähnten Spruche.

[4]) In Sifrê a. a. O. ist dieses Gleichniß im Namen von Simon b. Jochai mitgetheilt, im bab. Talmud, Menachoth 99 b, als תני דבי ר' ישמעאל.

[5]) In Sanh. 99 b hat dieselbe Sentenz Abahu, jedoch mit biblischer Begründung aus Exod. 17, 5. (Ag. d. pal. Am. II, 104).

[6]) Sanh. 17 b, s. oben S. 406, A. 4.

[7]) S. oben S. 346, A. 4.

Geheimlehre würdigte [1]). Wenn ihn auch eine Ueberlieferung zu
437 den späteren Schülern Akiba's rechnet [2]), so gehörte er doch zu einer frühern Generation, als die von Jehuda b. Baba Ordinirten, welche nach den hadrianischen Verfolgungen neue Lehrhäuser gründeten. Einer der Letzteren, Eleazar b. Jakob, tradirt im Namen Chananja's [3]). Mit dem Vater eines Anderen, Chalaftha, dem Vater Jose's, mißt er — wie ein Dritter derselben, Jehuda b. Ilai, berichtet [4]) — die Steine im Jordan, welche man für die in Josua 4, 5 erwähnten Steine hielt [5]).

Seine erhaltene Sentenz [6]) gehört zu jenen, die möglichst stetige Beschäftigung mit dem Studium einschärfen. Wer des Nachts erwacht oder einsam des Weges wandelt und seinen Sinn auf müssige Dinge richtet, der verwirkt sein Leben [7]). Eine zu

---

[1]) S. oben S. 40.

[2]) Gen. r. c. 61, in der zweiten Version der Erzählung von den überlebenden Schülern Akiba's. In der Erz. Lev. r. c. 21 weilt Chananja gemeinschaftlich mit Simon b. Jochai in Benê Berak, dem Lehrhause Akiba's, vgl. Kethuboth 62 b (j. II, 71). Auf jene Erzählung ist angespielt in Gen. r. c. 17. In dem Berichte Nidda 52 b hingegen findet Simon b. Jochai, im Begriffe, sich zu Akiba zu begeben, Ch. b. Chakhinai in Sidon, und dieser läßt Akiba an eine in Jabne vorgekommene Entscheidung erinnern. In Aboth 3, 4 ist Ch.'s Sentenz unmittelbar nach der Simon b. Jochai's mitgetheilt.

[3]) M. Kilajim 5, 8, Tos. Toharoth 11, 3; Tos. Negaim 1, 2: ר' אלעזר בן יעקב אומר משום ר' חנניה בן כינאי שא' משום ר' עקיבא.

[4]) Tos. Sôta 8, 6, j. Sôta 21 d, b. Sôta 34 a.

[5]) S. meine Notiz: Zur Mosaikkarte von Madaba, Jewish Qu. Review XIII, 322.

[6]) Aboth 3, 4.

[7]) In בטלה לבו וכפנה לבו ist בטלה im selben Sinne gebraucht, wie in einem Spruche Ben Azzai's ähnlichen Inhaltes, oben S. 414, Anm. 2. — In der 2. Version der Ab. di R. N. findet sich Ch. b. Ch.'s Sentenz in zwei Gestalten. Die eine (c. 34, S. 75) schließt sich der Mischna an; nur hat sie statt הרי זה מתחיב בנפשו das mildere סימן רע לך und dazu den Zusatz: אינו צריך להיות עסוק אלא בדברי תורה mit dem Hinweise auf Prov. 6, 22. Die zweite Gestalt (c. 35, S. 79: ר' חנניה בן חכילאי) klingt wie eine Antithese der ersten und lautet: הנעור משנתו בלילה והפונה (והמפנה) לבו מבטלה

Lev. 5, 21 überlieferte Erklärung von ihm wird mit anderen Worten auch im Namen Akiba's tradirt [1]). Ebenfalls im Sinne von Akiba's Anschauung über das Verhältniß Israels zu Gott [2]) ist Chananja's Deutung von Prov. 17, 7, wonach der „Bruder in der Not" Gott sei, der zu Israel in seiner Not wie ein Bruder sich geselle, so wie die Israeliten selbst in Ps. 122, 8 von Gott Brüder genannt werden [3]).

19. Chanina (Chananja) b. Gamliel.

Von den Söhnen Gamliel's II. gehört Chanina noch in die Zeit Akibas. Seine jüngeren Brüder, Jehuda b. Gamliel sowol, als der Patriarch der nachhadrianischen Zeit, Simon b. Gamliel, tradiren Halachasätze in seinem Namen [4]). Jose b.

...לדברי תורה סימן יפה לו שנאמר בהתהלכך. Die dann folgende Deutung des Proverbienverses (6, 22) ist identisch mit der oben, S. 400, im Namen Jose b. Kisma's gebrachten.

[1]) S. oben S. 307, A. 6.

[2]) S. oben S. 281.

[3]) Mechiltha zu Exod. 14, 15 (29 b), nach der Lesart des Jalkut; aus der corrupten Lesart ר' חנינה בן חלניסי hat man auch ר' חנינא בן דוסא gemacht, s. oben S. 276, Anm. 2.

[4]) Tos. Aboda Zara 4(5), 12, Bar. Ab. z. 39 b, nach den Ansichten von Jehuda b. Ilai und Meir: ר' יהודה בן גמליאל אומר כשום ר"ח בן גמליאל; Berachoth 22 a ebenso gegen eine Ansicht von Meir. S. ferner Aboda zara 34 b. — In Tos. Nidda 7, 5 sagt Simon b. Gamliel: רואה אני את דברו ר"ח בן גמליאל מדברי ודבריהם. — In Tos. Nidda 4, 5, wo Chan. b. Gamliel sich für die Ansicht Meir's gegen die der anderen Gelehrten ausspricht — vgl. b. Nidda 23 a —, woraus Frankel S. 130, Anm. 7, auf die Existenz eines zweiten, spätern gleichnamigen Tannaiten schließt, war es wahrscheinlich ebenfalls, wie in den angeführten Fällen, Jehuda b. Gamliel oder Simon b. G., welche die Ansicht ihres älteren Bruders anführten. Dasselbe gilt von der in der Mischna, Kidduschin 3, 4, citirten Ansicht Ch.'s gegen Meir. — Büchler, Die Priester und der Cultus, S. 14, bestreitet die Annahme, das Chanina b. Gamliel der Sohn Gamliels II gewesen sei; ferner nimmt er außer dem ältern, der Tempelzeit sehr nahe stehenden Ch. b. G., einen jüngern Träger des Namens an, der mit Simon b. Jochai und Meir verkehrte.

Chalaftha erklärte, als Simon b. Jochai einmal einen Lehrsatz Akibas erläuterte, daß schon Chan. b. Gamliel so erklärt habe [1]). Simon b. Jochai selbst erzählt von einem Gespräche, das er einmal in Sidon mit Chanina hatte [2]). In besonders nahen persönlichen Beziehungen scheint Ch. b. G. zu Tarphon gestanden zu haben, aus dessen Leben er intimere Züge erzählte [3]). Es findet sich auch eine halachische Controverse zwischen ihm und Akiba [4]) und eine exegetische zwischen ihm und Jose dem Galiläer. Gegen diesen erklärte er nämlich zu Lev. 2, 7, daß unter מרחשת ein tiefes, unter מחבת ein flaches Geschirr zu ver-
139 stehen sei [5]). Auch andere seiner erhaltenen Schriftauslegungen betreffen Realien. So erklärte er, auf welche Weise Bezalel die Bundeslade gemacht habe; dieselbe hätte eigentlich aus drei Laden bestanden, zwei aus Gold und einer hölzernen zwischen beiden, nach Exod. 25, 11 [6]). Ueber die Anordnung der Namen der israelitischen Stämme, nach welcher sie auf den beiden Steinen, die der Hohepriester an den Schultern trug, gestochen waren (Exod. 28, 2), hatte er eine von der Erklärung der anderen

---

[1]) Tos. Negaim 2, 11. Vgl. Jebam 48 b.

[2]) Tos. Para 3, 9. Vgl. Mischna Makkoth 2, 15, wo nach einem Ausspruche Ch.'s eine Bemerkung von Simon b. Jochai zu lesen ist.

[3]) S. oben S. 344, Anm. 5.

[4]) Nidda 8 a unten.

[5]) Sifrâ z. St. (11 a), M. Menachoth 5, 8. Er etymologisirte: מרחשת עמוקה ומעשיה רוחשין. Wie im Talmud, Menach. 63 a, erläutert wird, folgerte Ch. seine Unterscheidung aus den verschiedenen Praepositionen במרחשת, Lev. 7, 9, und על המחבת, ib. 2, 5. Chanina combinirte in seiner Erklärung die Ansichten der Schulen Schammai's und Hillels über מרחשת, welche im Talmud, ebendas., berichtet sind.

[6]) Jer. Schekalim 49 d und Sôta 22 d, wo nur ר' חנינא steht, während in dem Texte des jerus. Tractates Schekalim, wie er dem bab. Talmud beigegeben ist (10 b oben), dafür ר"ח בן גמליאל steht. In Schir rabba zu 1, 11 Ende ebenfalls ר' חנינא, in Tanchuma ויקהל sogar ר' חנינא דצפורין. Doch scheint der Text des bab. Talmuds das Richtige zu bieten und Simon b. Lakisch kann recht gut zu der überlieferten Ansicht eines älteren Tannaiten seine eigene abweichende ausgesprochen haben. Im bab. Talmud, Joma 72 b, hat die Ansicht Chanina's Jehuda, der Schüler Rab's.

Gelehrten abweichende Ansicht [1]). Die Frage, wie die zehn Gebote auf den Bundestafeln geschrieben waren, beantwortete er dahin, daß fünf Gebote auf der einen, fünf auf der andern standen [2]). Es ist zweifelhaft, ob die agadische Auslegung des inneren Zusammenhanges zwischen den einzelnen, einander gegenüber zu stehen kommenden Geboten, zwischen dem ersten und sechsten, 440
dem 2. und 7. u. s. w., ebenfalls von Chanina b. Gamliel herrührt [3]).

Zu Exod. 18, 25 bemerkte er, daß die Einsetzung der Obersten über die verschiedenen Abtheilungen nicht schon im ersten Jahre geschah, sondern erst im zweiten Jahre, als Moses (nach Num. 2, 2) das Volk nach seinen Fahnen eintheilte [4]).

Feinsinnig ist die Bemerkung zu Deut. 25, 3, daß der Sünder nach überstandener Geißelstrafe wieder „dein Bruder" und nicht mehr der „Frevler" genannt wird [5]). Im Anschluße daran wird die These Ch. b. G.'s überliefert: Wenn das Übertreten eines einzigen Verbotes das Leben raubt, umwievieles eher erhält das Üben auch nur eines göttlichen Gebotes am

---

[1]) Sôta 36 a b לא כדרך שחלוקין בחומש הפקודים חלוקין באבני אפוד אלא כדרך שחלוקין בחומש שני. Der Abschnitt in Numeri, auf welchen Ch. anspielt, ist wol nicht, wie Raschi erklärt, das 1., sondern das 26. Capitel, in welchem auch die von Chanina in der Erläuterung seiner These gebrachten Stammnamen ראובני, שמעוני u. s. w. vorkommen. S. Beth-Talmud IV, 295.

[2]) Jer. Schekalim 49 d (im Texte des bab. Talmuds irrthümlich statt Chanina b. Gamliel: חנניה בן אחי ר' יהושע, von dem nachher ein Satz über denselben Gegenstand mitgetheilt ist, s. oben S. 388, Anm. 5), j. Sôta 22 d, Schir rabba zu 5, 11; Mechiltha zu 20, 27 (70 b).

[3]) Sie findet sich nämlich nur in der Mechiltha und kann auch nachträgliche Ausführung der Ansicht Ch.'s sein.

[4]) Mechiltha z. St. (61 a): לא נאמרו כל השעורים הללו אלא בשנה שנייה שבקש משה להעכיד . . . על ישראל . . . Das nach להעכיד stehende Fremdwort ist schwer festzustellen. Jedenfalls hängt es mit τάξις zusammen. S. Weiß und Friedmann z. St. und Levy, II, 158 b. Krauß (Lehnwörter II, 338) vermuthet: μεγιστᾶνες. Im Midrasch Haggadol ist das Wort, wie mir Büchler mittheilt, so geschrieben אכסלטיינות. Das könnte irgendwie mit vexillum zusammenhängen.

[5]) Sifrê z. St. (§ 286), M. Makkoth 3, 15.

Leben [1]). Auf Milde der Anschauung weist auch seine Deutung zu Exod. 34, 8 hin, wonach die rasche Ehrfurchtsbezeugung Moses' der ihm verkündeten Langmüthigkeit Gottes galt [2]): diese sei die am meisten zur Anbetung drängende Eigenschaft Gottes. In Bezug auf die göttliche Vergeltung der guten und bösen Thaten stellte er den Satz auf, daß niemals ein Verdienst das Aequivalent einer Schuld bilde oder umgekehrt, so daß die Belohnung des Verdienstes die Strafe für die Schuld aufhöbe; nur bei Reuben und David sei dies der Fall [3]). Für das Ansehen Reubens trat er einmal ein, als er in Kabul, einem gäliläischen Orte, den Schriftvers von der Schuld Reubens (Gen. 35, 22) beim Gottesdienste vorlas und dem Methurgeman sagte, denselben in der Uebersetzung auszulassen [4]).

Erwähnt sei noch Chanina b. Gamliels Bemerkung zu I Kön. 3, 13 [5]), sein Ausspruch über den schnellen Tod, nach Ezech. 24, 16 [6]), sowie er über die Leiden der Proselyten [7]). Als eine

---

[1]) M. Makkoth 3 b (s. II, 128, 2).

[2]) Sanh. 111 a (s. Ag. der bab. Amoräer, S. 67, Anm. 40 Ende). Vgl. die Ausführung des Gedankens in der Baraitha ebendaselbst: כשעלה משה למרום . . . S. auch II, 287, 7.

[3]) Sifrê zu Deut. 33, 6 (§ 347): לעולם אין מחליפים לא זכות בחובה ולא חובה ובזכות חוץ משל ראובן ומשלדוד. Was Reuben betrifft, so ist es die unmittelbar vorhergehende Deutung von Moses' Segensworten, welche Chanina meint: יחי ראובן במעשה יוסף ואל ימות במעשה בלהה. In Bezug auf David ist die im Sifrê gegebene Erläuternng eine unklare. S. Friedmann's Bemerkung das.

[4]) Tos. Megilla 4(3), 35: ואמר למתורגמן אל תתרגם אלא אחרון . . . Nach Megilla 25 b las nicht Chanina selbst vor, sondern der חזן הכנסת. Es ist zu bemerken daß אחרון in dem angeführten Satze nicht die biblisch-hebräische Bedeutung hat, sondern s. v. ist als אחר, der „andere", d. i. der folgende Vers (s. Raschi zu Megilla a. a. O.). Diese Bedeutung bekam das Wort unter dem Einflusse des aramäischen אוחרן.

[5]) Sifrê zu Deut. 17, 20 (§ 162).

[6]) Moed Katon 28 a.

[7]) Jebam. 68 b unt. Die Proselyten würden deshalb heimgesucht, weil sie als Heiden nicht die sieben noachidischen Gebote gehalten haben. — Ein Ausspruch von Chan. b. Gamliel über diese Gebote findet sich Tos. Ab. zara 8(9), 6.

nachher verpönte Gewohnheit von ihm wird erzählt, daß er im Trauerhause sowol Halachisches, als Agadisches vorgetragen habe [1]). Abahu nennt ihn als das warnende Beispiel eines bedeutenden Mannes, der seinen Hausleuten allzu große Furcht einflößte und auf sehr unliebe Weise die Folge dessen erfuhr [2]).

20. Chananja b. Jehuda.

Im Namen dieses selten genannten Tannaiten [3]) tradirte Jehuda b. Ilai, daß derselbe „sein Leben lang" in Bezug auf Lev. 10, 16—20 gelehrt habe: Schwer ist der Jähzorn, daß er sogar bei Moses einen Irrthum bewirkte. Nach seinem Tode, setzt Jehuda hinzu, stellte ich dem Satze Chananja's den Satz entgegen, daß vielmehr Moses' Irrthum es war, welcher seinen Zorn hervorrief [4]).

21. Eleazar b. Jehuda aus Barthôtha [5]) 44

In seinem Namen tradirt Simon b. Gamliel II [6]). Er selbst stritt mit Akiba über Halachasätze von Josua b. Chananja [7]). Einmal bringt Simon b. Jochai bei Akiba's Lehrvortrag eine Ansicht Eleazar b. Jehuda's über eine Controverse

---

[1]) Moed Katon 23 a: אמרו עליו על ר״ח בן גמליאל שהיה אומר שמועה ואגדה בבית האבל.

[2]) Gittin 7 a. Abahu tradirt Halachisches in Ch. b. G.'s Namen, j. Nedarim 53 a, 62 a, j. Aboda zara 39 b (Bemerkung Büchlers).

[3]) In Discussion mit Akiba, Sifrâ zu Lev. 6, 7 (30 c), j. Pesach. 31 d. S. auch II, 555, 2.

[4]) Sifrâ zu Lev. 10, 20 (47 d): אמר רבי יהודה הנניה בן יהודה היה דורש כל ימיו קשה הקפדה שגרמה לו למשה לטעות אחר מיתתו הריני כמשיב על דבריו ומי גרם לו שהקפיד אלא שטעה. — Vgl. dazu oben S. 230, Anm. 4.

[5]) Ueber diesen Ort — auch כפר ברתיתא — s. Schwarz, Das heilige Land, S. 161. Nach Schürer, Theolog. Literaturzeitung, 1882, Col. 316 f. ist בְּרתותה (בירתותא) zu lesen, also „der Brunnen am Maulbeerbaume".

[6]) M Orla 1, 4.

[7]) M. Tebul Jôm 3, 4, 5; Tos. Bechoroth 7, 6. S. auch die Bar. Pesachim 13 a, wo er einen Halachasatz Josua's tradirt und vertheidigt.

der Schulen Hillel's und Schammai's vor [1]). — Sein Wahlspruch wurde unter die Sprüche der Väter aufgenommen; er lautet: Gieb Ihm (Gott) von dem, was sein ist; denn du selbst nebst dem, was dein ist, gehörst Ihm! Und so heißt es bei David (I Chron. 29, 14): Von Dir ist Alles und was von Deiner Hand kam, geben wir Dir [2]). Diesem Wahlspruche entsprach auch seine unbegränzte Wohlthätigkeit. Dieselbe ging so weit, daß die Almoseneinheber sich vor ihm versteckten, wenn sie ihn sahen, weil er ihnen Alles, was er bei sich hatte, zu geben pflegte [3]).
443 Von El. ben Jehuda hat sich eine merkwürdige Ausführung erhalten, in welcher, auf Grund von Bibelstellen, die den verschiedenen Sünden entsprechenden Strafen und göttlichen Heimsuchungen angegeben werden [4]): 1. Wenn die Hebe vom Teige — Challa — nicht gegeben wird, ist kein Segen im Vorrath, Fluch in den Marktpreisen, man säet und andere genießen, nach Lev.

---

[1]) Tos. Zabim 1, 5. In der entsprechenden Mischnastelle, Zabim 1, 1 ist ohne die begleitenden Umstände E. b. J.'s Satz mitgetheilt, aber ohne die Angabe איש ברתותא. Dieselbe fehlt auch M. Oholoth 3, 5 = Tos. Ahiloth 4, 10.

[2]) Aboth 3, 7. In Midrasch zûta zu Hob. 1, 15 (ed. Buber S. 20, ed. Schechter, Z. 643) stehen folgende zwei Aussprüche mit Beziehung auf I. Chron. 29, 14: וכן היה ר' אליעזר אומר כבדו למלך משלו שאתה שלו וכן היה ר' מאיר אומר תן לו משלו שאתה ושלך שלו. Vielleicht ist ר' אליעזר gekürzt und corrumpirte Bezeichnung unseres Eleazar. Zum Ausdrucke s. oben S. 300, Anm. 3.

[3]) Taanith 24 a. Dort ist nämlich — s. Dikd. Sofrim — für אלעזר ר' אל' איש כפר ברתותא zu lesen אלעזר איש ברתותא oder איש בירת[א] und auch in Juchasin s. v. (57 a ed. Filippowski) ist der Held jener Erzählung in Taanith ohne weiteres mit unserem El. b. Jehuda identificirt.

[4]) Sabbath 32 b f. . . . ר' אלעזר בן יהודה אומר. Man hat keinen Grund anzunehmen, daß ein anderer Tannait dieses Namens, als der aus Barthotha gemeint sei. Mit diesem Ausspruche ist zu vergleichen der anonyme Satz in Aboth 5, 8, von den sieben Heimsuchungen, die auf sieben Sünden erfolgen. In Aboth di R. N. c. 38 folgt nach einem Theile des modificirten Aboth-Satzes, im Namen Josija's, des Schülers Ismaels, mit Kürzungen und Abweichungen, die im Talmud El. b. Jehuda zugeschriebene Ausführung. Nach 1, 2 folgt in Ab. di R. N.: דבר בא לעולם בעון לקט שכחה ופאה ומעשר שני; dann folgt 4, 7; die übrigen Nummern fehlen, Bi-

26, 16 — שם בהלה = בָּהָלָה — und der gegentheiligen Verheißung des Segens in Ezechiel 44, 30 [1]). — 2. Zurückhalten der Priestergaben und Zehnten bewirkt, daß kein Thau und Regen fällt, es entsteht Theuerung, der Gewinnst ist verloren, die Menschen gehen ihrem Lebensunterhalte nach, aber erreichen Nichts, nach Hiob 24, 19 — mit eigenthümlicher Deutung, wie sie in der Schule Ismaels gegeben wurde — und der Segensverheißung in Maleachi 3, 10 [2]). — 3. Die Sünde des Raubes bewirkt, daß Heuschrecken kommen, Hungersnoth eintritt und die Eltern das Fleisch ihrer Kinder essen, nach Amos 4, 1 und 9, Joel 1, 4 und Jesaia 9, 19 (l. בשר זרעו). — 4. Beugung des Rechtes, Krümmung und Fälschung desselben, sowie Vernachläs- 444
sigung des Studiums der Lehre führen das Schwert, die Plünderung, Pest und Mißwachs herbei, die Menschen essen, ohne satt zu werden und essen ihr Brot nach dem Gewichte, nach Lev. 26, 25, 26 und 43 [3]). — 5. Falscher und lügenhafter Schwur, Entweihung des göttlichen Namens, Entweihung des Sabbaths bewirken, daß die wilden Thiere sich mehren, die Hausthiere

---

belstellen sind bloß zu 4 und 7 gegeben. In der zweiten Version der Ab. di R. N. c. 41 (S. 113) ist der Text der Ausführung dem in der ersten Version verwandt, aber vollständiger (Josija ist nicht genannt). Die Reihenfolge ist diese: 1, 2, 5, 4, 7. Dann folgt der in M. Aboth 5, 9 am Schlusse unseres Ausspruches stehende Satz: ... בארבעה פרקים הדבר; nach diesem der Ausspruch aufs neue, und zwar in einem, aus der im Talmud sich findenden Gestalt desselben gemachten Auszuge, jedoch in anderer Reihenfolge: 2, 1, 5, 4, 3, 7 (6 und 8 fehlen). Den Schluß macht eine neue Nummer: בעון לשון הרע צרעת נשלחת בבני אדם.

[1]) In Aboth als Nr. 3: שלא ליטול הלה רעב של כלייה בא [נברו]. Dies beruht vielleicht auch auf Lev. 26, 16, nämlich dem Ausdruck מכלות עינים. In Ab. di R. N. I: בעון חלה אין ברכה נכנסת בפירות ובני אדם יגיעין ואין מסתפקין; der letzte Passus aus der folgenden Nummer im Talmud.

[2]) Aboth als 1 und 2: רעב של בצורת nach Zurückhaltung des Zehnten durch einen Theil der Gemeinde, רעב של טהורה ושל בצורת nach dem Beschlusse Aller, nicht zu zehnten. In Aboth di R. N. I: בעון תרומות ומעשרות נעצרו גשמים להוריד טל ומטר והעם (= הברויות) נמסרות למלכות.

[3]) Aboth als 5: חרב בא לעולם על עניי הדין ועל עוות הדין ועל המורים בתורה שלא כהלכה

aussterben, die Menschen weniger werden, die Wege verödet sind, nach Lev. 26, 22, 23, ib. 19, 22, ib. 22, 32 und Exod. 31, 14 [1]). — 6. Die Sünde des Blutvergießens macht, daß das Heiligthum zerstört wird und Gottes Gegenwart sich aus Israel entfernt, nach Num. 35, 33 f. [2]). — 7. Durch die Sünden der Unzucht, des Götzendienstes und des Nichthaltens der Erlaß- und Jubeljahre wird das Exil verhängt und andere Bewohner kommen ins Land, nach Lev. 18, 27 f., ib. 26, 30 ff., ib. 26, 34 f. [3]). — 8. Verunreinigung des Mundes durch unfläthige Reden bewirkt große Drangsale und stets sich erneuernde schwere Edicte, die Jünglinge Israels sterben, die Waisen und Wittwen schreien und werden nicht erhört, nach Jesaia 9, 16.

Eine originelle Schriftauslegung von El. b. Jehuda hat sich zu Habbakuk 3, 14 erhalten, wo er במטיו im Sinne von
445 שבטים Stämme, Jakobs Söhne, auffaßt und daraus entnimmt, daß um der Verdienste Dieser willen Gott das Schilfmeer für Israel spaltete [4]). — Zu Num. 14, 22 sagt E. b. J.: Gott

---

[1]) Die Deduction geschieht so, daß in Lev. 26, 23 für בְּאֵלֶּה zu lesen ist בְּאָלָה, im vorhergehenden Verse die Strafe für אָלָה, Meineid angegeben ist, diesem aber die anderen angegebenen Sünden nach den citirten Bibelstellen durch den ihnen gemeinsamen Ausdruck חלל gleichgestellt werden. — Aboth als 6: חיה רעה באה לעולם על שבועת שוא ועל חילול השם.

[2]) In Aboth ist שפיכות דמים mit der folgenden Nummer verbunden.

[3]) Aboth als 7: גלות בא לעולם על ע״ז ועל גלוי עריות ועל ש״ד ועל השמט הארץ; ebenso Ab. di R. N., doch fehlt in der Erläuterung daselbst die Beweisführung für שפיכות דמים, während für גלוי עריות ein anderer Beleg, und zwar im Namen von Ismael b. Jose gegeben wird (Deut. 24, 15).

[4]) Mech. zu 14, 15 (29 b). Als zweite Belegstelle ist dazu noch Ps. 136, 13 (לגוזר ים סוף לגזרים) citirt; doch wird nicht gesagt, in welchem Sinne Vielleicht soll לגזרים soviel bedeuten als לשבטים, indem גזר ein Holzstück, also auch Stab bedeutet. Doch ist rathsamer, den Satz nach der anonymen Deutung beider Bibelstellen in Aboth di R. N. c. 33 zu erklären, woselbst freilich במטיו auf Moses' Stab bezogen wird: נטל משה מטהו והכה על הים ונעשה הים נקבים נקבים שנאמר נקבת במטיו ראש פרזיו . . . אמרו לא נעבור עד שנעשה לפנינו גזרים גזרים שנ׳ לגזר ים סוף לגזרים... Vgl. Lewy, Ein Wort über die Mechiltha des R. Simon, S. 38.

spricht: Hätte Israel Buße vor mir gethan, so hätte ich ihnen auch die zehn Versuchungen vergeben [1]).

22. Levitas aus Jabne.

Dieser wahrscheinlich in die vorhadrianische Zeit zu setzende Tannaite wurde in der Mischna durch seinen an Ben Azzai und Akabja b. Mahalalel [2]) erinnernden Satz verewigt: Gar sehr sei demütigen Sinnes [3])! Im selben, zur Demut mahnenden Geiste ist ein seinen Namen tragender Spruch gehalten, in welchem zwischen Mensch und Thier eine Parallele gezogen wird, die nicht zu Gunsten des Menschen ausfällt [4]). — In Pirkê R. Eliezer sind ihm drei Sätze zugeschrieben [5]).

23. Simon aus Teman.

Simon, den Temaniten finden wir mit Ben Azzai im Lehrhause Tarphons [6]). Er disputirt mit Akiba über eine

---

[1]) Aboth di R. N. 2. Version, c. 38 (S. 98). Es scheint, daß damit die Worte ולא שמעו בקולי, die nach dem Hinweise auf die zehn Versuchungen (s. oben S. 390) — וינסו אתי זה עשר פעמים — stehen, gedeutet sind. Vgl. die Deutung der Worte אם בקולי תשמעו, Ps. 95, 7, durch Jochanan Exod. r. c. 25 g. Ende (Ag. d. pal. Am. I, 333; s. ib. II, 429; III, 638).

[2]) S. oben S. 411.

[3]) Aboth 4, 4 (תקות אנוש nach Hiob 14, 19, in Ab. di R. N., 2. Version c. 34, S. 74 steht auch die Fortsetzung: ובן אדם תולעה).

[4]) Aboth di R. N. 2. Version, an der in der vor. Anm. citirten Stelle: בר' דברים הבהמה משונה מן האדם. Die ersten zwei Punkte sind physiologischer Natur (בהמה אין בה ריח זיעה; מעי הבהמה אינם סרוחים); der dritte betrifft die sittliche Beschaffenheit des Menschen (בהמה אין בה יצר הרע), der vierte seine Lebensdauer (שנות בהמה לא נתקצרו).

[5]) Cap. 23, über die Trennung der Geschlechter in Noach's Arche; Cap. 52, über das graue Haupt, die Krone der Greise; Cap. 54 Ende, über Num. 12, 14.

[6]) S. oben S. 346, Anm. 4.

aus Exod. 21, 18 gezogene halachische Folgerung [1]). Zu Jehuda b. Baba stand er in collegialem Verhältnisse [2]). Nur
446 ein Agadasatz hat sich von ihm erhalten, über die von fast allen Autoritäten jener Zeit beantwortete Frage, durch welches Verdienst das Meer für Israel gespaltet wurde. Er fand die Antwort in Jerem. 33, 25 angedeutet: das Bundeszeichen, welches „Tag und Nacht" fortwährt, ist kein anderes, als das der Beschneidung, und um dieser willen gab Gott dem Meere das Gesetz, sich zu spalten [3]).

24. Simon aus Schikmona.

Die Heimath dieses Simon ist noch durch eine dornartige Beerenfrucht bekannt, welche dort besonders gedieh [4]), und lag in der Nähe des Karmel [5]). Er selbst war Schüler Akiba's, und ein ihn überlebender Mitschüler, Chidka, erhielt sein Andenken durch die Mittheilung dreier Schriftauslegungen [6]), die alle auf dem Grundsatze beruhen, daß Gute zu Mittlern des Guten, Böse zu Mittlern des Bösen bestimmt werden [7]). Er erklärte nämlich mit Hilfe dieses Grundsatzes, daß es erst der Veranlassung des Sabbathverletzers bedurfte, um das Gesetz über die Strafe

---

[1]) Tos. Sanh. 12, 3, Baba Kbmma 90 b. — Vgl. Tos. Jebam. 6, 9, b. Jebam. 49 b.

[2]) S. Tos. Beza 2, 6, b. Beza 21 a.

[3]) Mech. zu 14, 15 (29 b). Ueber einen nach einer Lesart שמעון התימני zugeschriebenen Satz von Simon b. Azzai s. oben S. 419, Anm. 3.

[4]) M. Demai 1, 1 ריבי שקמונה, s. Löw, Aramäische Pflanzennamen, S. 229.

[5]) S. Neubauer, La géogr. du Talm. p. 197.

[6]) אמר ר' חידקא שמעון השקמוני היה לי חבר מתלמידי ר' עקיבא ואמר. Sifrê an den unten anzugebenden Stellen; Baba bathra 119 a, wo der Satz über Num. 8, 9 fehlt.

[7]) מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב. Dieser Grundsatz wird anonym im Sifrê zu Deut. 22, 8 (§ 229) angewendet, als תנא דבי ר' ישמעאל citirt in Sabbath 32 a. In Semachoth c. 8 ist die Erörterung dieses Grundsatzes der Rede Akiba's über seinen Sohn angehängt (s. oben S.

der Sabbathentweihung zu geben [1]), und daß andererseits das 447
Gesetz über die Ersatz-Pesachfeier durch die frommen Fragesteller in Num. 9, 7 [2]), das über die Erbordnung durch die Töchter Zelophchad's veranlaßt wird [3]).

25. Chidka.

Der Tradent von Simon's aus Schikmona Auslegungen kömmt einige Male auch als Urheber eigener Aussprüche vor. Er faßte die Worte in Micha 7, 5 „vor der, die in deinem Schooße ruht" allegorisch auf und verstand darunter die Seele des Menschen, welche zum Zeugen gegen ihn wird [4]). Auf originelle Weise deutet er die Worte des Hohenliedes (1, 3) wohlduftend sind deine Öle". Sie enthalten den Gedanken, daß den Frommen ein angenehmer Duft innewohnt, durch den sie sich von den Frevlern unterscheiden. An ihrem Dufte erkannte Moses die Gebeine Josephs. Wundere dich nicht darob — so lautet die vielleicht noch von Chidka herrührende Fortsetzung — denn auch in dieser Welt unterscheidet man — durch den Geruch — Menschengebeine von Thiergebeinen. Auch Isaak roch den Duft der Gewänder Esaus, in denen Jakob zu ihm kam (Gen. 27, 27). Denn Esau unterschied sich von Jakob durch den Geruch, der ihm innewohnte und den auch seine Kleider verbreiteten [5]). —

299, Anm. 5), mit Benützung der Sätze von Simon aus Schikmona, doch ohne ihn zu nennen. Jedoch bildet dieser Anhang nicht einen Bestandtheil der Rede Akiba's, darum schreibt Weiß II, 124 (wo für שמות פ״ח zu lesen שמחות פ״ח) mit Unrecht den Grundsatz Akiba selbst zu.

[1]) Sifrê zu Num. 15, 33 (§ 114). Anonym in Sanh. 8 a, vgl. Sanh. 78 b.

[2]) Sifrê zu Num. 9, 8 (§ 68). Nebst dem folgenden anonym auch in Semachoth c. 8.

[3]) Sifrê zu Num. 27, 5 (§ 133). Anonym in Sanh. 8 a.

[4]) Taanith 7 a.

[5]) Midraich zûta z. St. (ed. Buber S. 11, ed. Schechter Z. 265). Diese an die Jägersche Seelentheorie und an den mittelalterlichen Aberglauben vom foetor Judaicus erinnernde Agada ist in anderer Form (mit Meir als Autor) auch im pseudepigraphischen פרק יאשיהו (Beth Hamm. VI, 112)

Ch. warnte vor zu großer Selbstgewißheit und vor Verachtung geringer Umstände in dem Spruche: Liebe das „Vielleicht" und hasse das „Was liegt daran"[1]! Auch eine halachische Auslegung hat sich von ihm erhalten. Er lehrte, daß am Sabbath vier Pflichtmahlzeiten zu nehmen sind und leitete das, ebenso wie die anderen Gelehrten, die nur drei Mahlzeiten annehmen, aus Exod. 16, 15 ab [2].

26. Simon b. Tarphon.

Unter dem Namen dieses Tannaiten hat sich eine Gruppe nur durch die Gemeinsamkeit ihres Urhebers zu einander gehöri-
48 ger Schriftdeutungen erhalten [3]. 1. Zu Exod. 22, 10. „Gottes Schwur sei zwischen Beiden". Dies besagt, daß Beide für den Schwur verantwortlich sind [4]. 2. Zu Exod. 20, 15. Das לא תנאף, gelesen לֹא תִנָּאֵף, enthält zugleich ein Verbot der Gelegenheitsmacherei für Ehebruch [5]. 8. Zu Deut. 1, 27. רגנו ות ist als Notarikon zu erklären: Ihr hattet ausgekundschaftet und verunglimpf-

---

finden. S. weitere Nachweise bei Schechter, J. Qu. R. VII, 735 f.; meine Bemerkung in R. d. É. J. XXXVII, 299 f.

[1]) Derech erez zûta c. 3: הוי אוהב את השכא וישנא את הכה בכך. S. dazu die Bemerkung von N. Coronel in Hammaggid IX, 246. Zur Form des Spruches s. II, 502, 4.

[2]) Sabbath 117 b, mit der Erläuterung von Joch anan. In Mech. z. St. (50 a) ist es ר' זריקא, der bemerkt בכאן שלש סעודות בשבת. Doch ist die richtige Lesung ר' חידקא, s. Weiß, Einleitung zur Mech. p. XXXI; Löw bei Krauß, Lehnwörter, II, 224, wo auch weitere Nachweise über unsern Tannaiten gegeben werden. Zur Namensform הונדקם (j. Sabbath 15 d oben) und der von Löw aus Lekach tob zu Exod. 16, 25, erwähnten Schreibung הינדקא bemerke ich noch, daß Schechter a. a. O. aus dem handschr. יחוסי תנאים ואמוראים auch für die Stelle in Midrasch zûta die Schreibung ר' הינדקא anführt.

[3]) Baraitha, Schebuoth 47 b. Ich folge Frankel, der (S. 137) שמעון בן טרפון in diese Zeit setzt.

[4]) In Mech. z. St. (93 a) hat diese Deutung ר' נתן.

[5]) . . . אזהרה לעוקב אחר נואף. Vgl. Aruch s. v. עקב I. S. ferner den

tet Gottes Wohnstätte unter euch [1]). 4. Zu Deut. 1, 7. Der Euphrat heißt der große Strom, als der Grenzstrom Palästina's, nach dem Sprichworte: Nähere dich dem Gesalbten, und du wirst selbst von Salbe duften [2]).

27. Jochanan b. Beroka.

Jochanan b. Beroka war nebst Eleazar Chisma Schüler Josua b. Chananja's [3]). Er verkehrte mit Jochanan b. Nuri [4]); Simon b. Gamliel II. tradirte von ihm Halachasätze [5]), die er wol von Jochanan's Sohne Ismael überkommen hatte [6]). Sein Wahlspruch lautete: Wer den göttlichen Namen im Ge- 44
heimen entweiht, der wird öffentlich dafür heimgesucht; auch giebt es für die Sünde der Entweihung des Namens keinen Unterschied zwischen vorsätzlichem oder unvorsätzlichem Begehen derselben [7]). Haufig citirte man seine Anwendung von Gen. 1, 28 [8]),

---

Satz von Jehuda I in Mech. zu Exod. 20, 17 (70 b) und Friedmann's Anmerkung daselbst.

[1]) תרתם וגניתם באהלו של מקום.

[2]) קרב לגבי דהינא ואידהן. Im Sifrê z. St. (§ 6) anonym: שרוב הוקפו כנגד ארן ישראל כשל הדיוט אומר עבד כלך מלך הדבק לשחוור וישתחוו לך. Im Talmud wird das Sprichwort „Der Diener des Königs ist selbst ein König" unmittelbar nach dem Satze S. d. Tarphon's im Namen der Schule Ismaels citirt. Vgl. auch Gen. r. c. 16.

[3]) S. oben S. 213, Anm. 6.

[4]) Tos. Terumoth 7, 14. Bericht seines Sohnes Ismael.

[5]) Tos. Pesach. 1, 12 רבן שמעון בן גמליאל ור' יוחנן בן ברוקה אמרו; ebenso Tos. Arachin 4, 4; vgl. Tos. Zebachim 7, 9 ר' שמעון ור' יוחנן ב"ב אומרים. S. auch II, 324, 1.

[6]) In Ussha spricht Ismael, der Sohn Jochanan b. Beroka's vor Simon b. Gamliel das Neujahrsgebet nach der Ansicht Jochanan b. Nuri's (s. M. K. H. 4, 5). So ist richtig in der Bar. j. Rosch Haschana 59 c oben berichtet, und danach — s. Frankel 131, Anm. 1 — zu berichtigen in b. R. H. 32 a und Tos. R. H. 4(2), 5. — S. Frankel 185.

[7]) Aboth 4, 4.

[8]) Mischna Jebam. 6, 6; Gen. r. c. 8 g. E.; Pesikta 147 a.

wo er in den Worten „Seid fruchtbar und mehret euch“ ein Gebot erkannte, das Mann und Frau gleichmäßig angeht: Beiden ist das Gebot der Fortpflanzung religiöse Pflicht. — Zu Num. 5, 18 bemerkt er: Man darf die Töchter Israels nicht über das in der Thora vorgeschriebene Maaß hinaus verunstalten [1]).

[1]) Sifrê z. St. (§ 11): אין מנוולים בנות ישראל יותר ממה שכתוב בתורה.

Anhang.

I.

Der Ursprung des Wortes Haggada (Agada) [1]).

Es giebt wenig Wörter, deren Etymologie so deutlich und deren ursprüngliche Bedeutung dennoch so in Dunkel gehüllt wäre, wie das Wort הַגָּדָה, das in aramaisirter Form auch אגדה gesprochen und geschrieben wird. So unzweifelhaft dieser in weitester Bedeutung Alles, was in der Traditionslitteratur nicht halachisch ist, bezeichnende Terminus ein aus dem Verbum הִגִּיד (Wurzel נגד) in üblicher Weise gebildetes Nomen actionis ist, so unzulänglich ist die Art, wie man auf Grund dieser Etymologie die inhaltliche Bedeutung des Wortes festgestellt hat. An den verschiedenen Versuchen, den Begriff der Haggada (oder Agada) aus der unbezweifelten Bedeutung des Zeitwortes הִגִּיד herzuleiten, läßt sich ein eigenthümliches Schwanken, eine unverkennbare Verlegenheit wahrnehmen, die nicht bloß durch den Umstand erklärbar sind, daß der Begriff der Haggada selbst thatsächlich durch die bald engere, bald weitere Anwendung des Wortes ein schwankender und schwer festzustellender ist. Wenn

[1]) Diese Abhandlung ist (1891) englisch erschienen im IV. Bande der Jewish Quarterly Review (S. 406—429). Ein Theil ihres Inhaltes ist auch den betreffenden Artikeln meiner Schrift: Die älteste Terminologie der jüd. Schriftauslegung (1899) einverleibt. Hier ist sie mehrfach ergänzt und berichtigt.

wir die von den hervorragendsten Autoritäten gegebenen etymologisch begründeten Definitionen der Haggada überblicken, ist vor Allem zu bemerken, daß die Meisten auf die Bedeutung „erzählen" zurückgehen, welche dem Verbum הגיד im biblischen Hebraismus, freilich nur in sehr beschränktem Maaße, zukömmt, daß dabei aber auch die allgemeinere Bedeutung des „Sagens", ja auch die specielle Bedeutung des mündlichen „Vortragens" zur Geltung gebracht wird. Eine gedrängte Übersicht dieser Definitionen, welche bei weitem keine Vollständigkeit beansprucht, soll die trotz der scheinbaren Sicherheit in diesem Punkte obwaltende Unsicherheit ad oculos darthun.

Aus der älteren Litteratur sei nur J. Buxtorfs Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum (Basel 1639) erwähnt, der (unter Artikel נגד, Col. 1295) הגדה in folgender Weise erklärt: „Narratio, enarratio, historia jucunda et subtilis, discursus historicus aut theologicus de aliquo loco Scripturae jucundus, animum lectoris attrahens. Et ita est ab Hebraico הגיד narravit, nunciavit, eine „kurzweilige Rede". Von dieser wortreichen Definition sticht sehr bezeichnend ab der Lakonismus des ersten, der wissenschaftlichen Behandlung der Agada gewidmeten Werkes; Zunz in den „Gottesdienstlichen Vorträgen" (S. 42) läßt den Midrasch in „Halacha (Regel) und in Hagada (Gesagtes)" zerfallen, und in dem Capitel über die letztere (S. 58) findet sich als einzige Anspielung auf die etymologische Herkunft des Wortes die Antithese: „Die Halacha mußte von dem, der sie verkündigt, gehört worden sein; für die Hagada genügt es, um Hagada zu sein, daß sie eben nur gesagt wird" [1]). Diese Definition wird von Steinschneider in seiner Darstellung der Jüdischen Litteratur (in Erich und Gruber's Encyclopädie, 1850, in englischer Bearbeitung: Jewish Literature, 1857) ohne weiteres beibehalten. Eine herabsetzende Wendung erhält diese Definition bei einem Anonymus in der hebr. Zeitschrift Zion (von Creizenach und Jost), II. Band,

[1]) S. auch Gott. Vorträge, S. 333 f.

S. 109; er sagt, übrigens auf Zunz verweisend: ושם אגדה מורה על כזבה ובדויה שהיא אגדת דברים לבד יוצאים מקרב איש ממושני אדם ברעיוני המליצים ולא חלק להם בבינה. H. S. Hirschfeld in den einleitenden Paragraphen seines Werkes: Der Geist der ersten Schriftauslegungen oder Die hagadische Exegese (1847) kennzeichnet die „Hagadah" als „die theoretische Ansicht, das Gesagte und Geglaubte", als „eine Wahrheit, die bis jetzt nur vorgetragen wurde, sich aber noch nicht im Leben bewährt hat oder gar keine wirkliche praktische Anwendung sucht". Derselbe hatte vorher in dem Werke über die halachische Exegese (1840) folgende Bestimmung der הגדה gegeben (S. 13, Anm. 1): „dicta, sermones, von נגד sprechen, erzählen, meinen — Meinung". S. L. Rapoport geht in seinem Artikel über אגדה (Erech Millin, 1852, p. 6) auf die Etymologie des Wortes nicht ein, aber er setzt an die Spitze des Artikels vier deutsche Ausdrücke als Aequivalent desselben, aus denen seine Ansicht hierüber erkennbar wird: „Sagen, Erzählungen, Legenden, öffentliche Vorträge". Z. Frankel kritisirt diese vierfache Wiedergabe (Monatschrift, für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, II. Jhg. 1853, p. 388), vermißt namentlich „einen wesentlichen Bestandtheil der Definition: die religiöse und moralische Erklärung der heil. Schrift und deren Anwendung auf das Leben". Dann fährt er fort: „Die Hagada hat erst im Laufe der Zeit sich nach ihrem Umfange entwickelt: in ihrem Entstehen entsprach sie unstreitig dem etymologischen Begriffe „Sage" und im indefiniten Sinne das „Sagen", und gab sich bloß als einfachen Ausdruck eines in Religion und Sittlichkeit gegründeten Gedankens u. s. w." Grätz scheint das Wort im Sinne von „Vortrag" zu nehmen. Er definirt die Agada als „eine eigenthümliche, gewandte, beziehungsreiche Vortragsweise, voll feiner Anspielungen und räthselhafter Andeutungen" (Geschichte der Juden, III. Band, 1. Aufl. S. 231; 3. Aufl. S. 251). J. Levy, der אגדה, als zur Wurzel אגד gehörig (eine Meinung, deren schon Buxtorf Erwähnung thut), von הגדה unterscheidet, beginnt seinen Artikel über das erstere Wort (Neuhebr. Wörterbuch I. 19 a) so: „Agada,

eigentlich Erzählung, Sage, Fabel u. dgl."; im Art. über הגדה (I, 450 a): „Erzählung, Sage, biblische Exegese". Ebenso Kohut in seinem Aruch (III, 178 a): „Erzählung, Sage, bibl. Auslegung". Hamburger (Real-Encyclopaedie, II. Abth. S. 19) giebt folgende Definition: „Die Bedeutung desselben nach seinem Stamme נגד, sagen, erzählen, aussagen, erklären, angeben, mittheilen, belehren, vortragen, ist: Erzählung, Sage, Dichtung, Mittheilung, Erklärung, Belehrung, Vortrag, eine Collectivbezeichnung der verschiedenen Wissenszweige in dem talmudischen Schriftthum, die sich nicht mit der Regelung der religiösen Praxis, Halacha, beschäftigen". Nach Güdemann (Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstage des Dr. L. Zunz S. 116) ist הגדה „die Sage (das Nichtschriftliche) im Gegensatze zu כתב, Schrift". Und um auch noch einen christlichen Forscher anzuführen: Schürer giebt Haggada mit „Legende" wieder (Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit J. Chr. I. 86) und אגדות sind „Legenden" (ib. II, 278) [1]).

Wenn man diese Reihe von Begriffsbestimmungen, die sehr leicht vermehrt werden könnte, überblickt, ist es unmöglich, die Unsicherheit der angewendeten Methode und den Widerspruch zwischen der angeblichen Grundbedeutung des Wortes הגדה und dem wirklichen Inhalte dessen, was es bezeichnet, nicht wahrzunehmen. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, als ob — wie das Frankel a. a. O. ausdrückt, — der Begriff Haggada thatsächlich „mehr fühl- als erklärbar" wäre. Unbefangene Betrachtung wird von keiner der angeführten Definitionen befriedigt sein. Am meisten relative Berechtigung scheint die von Zunz angenommene Erklärung zu haben, da sie dem gewöhnlichen Sinne des Zeitwortes הגיד, aussagen, mündlich Jemandem etwas mittheilen, am nächsten steht. Diese Erklärung kann sich auch auf

[1]) In der 3. Auflage seines Werkes hat Schürer meine Erklärung anerkannt. S. auch noch Die älteste Terminologie, S. 33, Anm. 1. — Ich verweise auch auf Freudenthal, Die Flavius Josephus beigelegte Schrift u. s. w. S. 7, Anm. 2: τὰ λεγόμενα (Philo II, 81, 14) ursprünglich Gesagtes, אגדה bei den Palästinensern".

keine geringere Autorität, als die Moses Nachmani's stützen, der in seinem Berichte über die im J. 1263 gehaltene Disputation (ס' ויכוח הרמב"ן, ed. Steinschneider, p. 10) הגדה mit razionamiento wiedergiebt und dazu bemerkt: רוצה לומר שאינן אלא דברים שאדם מניד לחברו. Aber es liegt auf der Hand, wie ungenügend ein Wort, das Mittheilung, Sagen oder Gesagtes bedeutet, selbst wenn noch so viel in diesen farblosen Begriff hineingelegt würde, zur Benennung der Agada sein muß; der Begriff ist so weit, daß nichts, was der Agada charakteristisch wäre, in ihm erkennbar ist. Die Ableitung des Wortes הגדה von der Bedeutung „verkündigen" die sich z. B. auch bei L. Löw (Praktische Einleitung in die heilige Schrift, 1855, S. 62) findet, wonach also öffentlicher Vortrag, Predigt, darunter zu verstehen wäre, hätte den Umstand für sich, daß die prophetische Predigt, besonders die mahnende und strafende Rede durch das Verbum הניד bezeichnet wurde (s. z. B. Micha 3, 8, Jes. 58, 1, Ezech. 23, 36). Aber dieser Gebrauch des Zeitwortes ist selbst in der Bibel nur ein beschränkter und im späteren Hebraismus überhaupt nicht nachzuweisen, abgesehen davon, daß für Vortrag, Predigt das Verbum דרש üblich war und daß nicht nur Agada, sondern auch Halacha den Gegenstand des öffentlichen Vortrages bildete. Am wenigsten entspricht der Bedeutung des Zeitwortes הניד und dem Inhalte der Agada diejenige Erklärung des Wortes הגדה welche es als Erzählung, sei es nun in dem von Buxtorf gemeinten Sinne von „kurzweiliger Rede" oder in dem seit Rapoport aufgekommenen Sinne von Sage, Legende, Dichtung auffaßt. Denn הִגִּיד bedeutet wol auch erzählen, aber doch nur in dem Sinne der auf eine bestimmte Begebenheit oder irgend eine dem Hörer bisher unbekannt gebliebenen Thatsache sich beziehenden Anzeige oder Mittheilung (aram. חַוִי); Erzählen im allgemeineren Sinne, die zusammenhängende Herzählung einer Reihe von wirklichen oder erdichteten Geschehnissen wird mit סִפֵּר bezeichnet, dem im Aramäischen אשתעי entspricht. Aber auch gesetzt den Fall, daß הִגִּיד auch erzählen im allgemeinen Sinne bedeuten kann, wie es ja in der That mit סִפֵּר ab-

wechselt (vgl. Gen. 37, 5 und 9, Psalm 22, 32 und 71, 15, und im Parallelismus Ps. 19, 2; 40, 6) und ein Bedeutungsübergang leicht verständlich ist, so ist damit noch nicht die Berechtigung vorhanden, anzunehmen, daß man gerade aus diesem Zeitworte die Benennung dessen, was nach den angeführten Meinungen הגדה bedeuten soll, gebildet hätte; ist doch in dem nachbiblischen Hebraismus, dem das Wort angehört, weder das Zeitwort, noch sein Derivat in der Bedeutung von erzählen, Erzählung nachweisbar. Aber was am schwersten in's Gewicht fällt, es ist geradezu unmöglich, bei der Annahme dieser Grundbedeutung des Wortes aus ihm diejenige Bedeutung herzuleiten, die vor Allem in der Bestimmung des Begriffes der Agada zu berücksichtigen ist, nämlich: Auslegung und Anwendung der heiligen Schrift; es giebt nichts, was die supponirte Grundbedeutung der Erzählung, Sage u. dgl mit dem vorzüglichsten Inhalte der Agada, der Schrifterklärung verknüpfen könnte. Und dann, warum wäre die Benennung der Agada, die doch von jeher in Schrifterklärung bestand und in der das erzählende Element, die Weiterbildung des biblischen Erzählungsstoffes, ebenfalls auf exegetischer Grundlage beruhte, gerade diesem nebensächlichen Elemente, mit vollständiger Außerachtlassung des eigentlichen Inhaltes der Agada, entlehnt worden? In Wirklichkeit ist es eine Umkehrung des Sachverhaltes, wenn man — wie dies besonders pointirt Güdemann gethan hat — die Agada als aus Volkssagen hervorgegangen annimmt, zu denen dann — nach Güdemann erst durch Akiba — der Midrasch, die Schriftauslegung hinzutrat, um den selbständigen Inhalt der die biblischen Erzählungen und deren Helden umspinnenden volksthümlichen Sage mit dem Texte der Bibel exegetisch zu verknüpfen. Es würde zu weit führen, wenn ich diese Behauptung und die allerdings geistreich durchgeführte Argumentation Güdemann's hier im Einzelnen zu wiederlegen unternähme. Der Grundirrthum, auf dem seine Ausführung beruht, wird ja ohnehin ersichtlich werden, sobald ich im Folgenden — hoffentlich mit überzeugender Kraft — nachgewiesen haben werde, daß הגדה wirklich nicht

Sage, Mythos, Legende bedeutet. Nur den einzigen von Güdemann citirten „documentarischen Beweis“ für seine Annahme, daß Haggada als Sage den Gegensatz zur Schrift bildet, kann ich nicht unerwähnt lassen. Er beruft sich auf die im Sifrê (zu Num. 5, 19, § 12), im j. Talmud (zu Sota I, 4, 16 d) und im babylonischen Talmud (Sota 7 b) vorkommende Anweisung für die durch den Priester an das der Untreue verdächtigte Eheweib zu richtende Ermahnung. Diese Anweisung lautet im Sifrê: אומר לפניה דברי הגדה מעשים שאירעו בכתובים הראשונים כגון אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם. Im babylonischen Talmud ebenso, nur statt דברי הגדה ומעשים: דברים של הגדה, außerdem wird dem Hiobverse (15, 18) noch seine agadische Anwendung auf die reuemüthigen Geständnisse Reubens und Jehuda's, der Söhne Jakobs beigegeben. Im jer. Talmud heißt es mit Beziehung auf die betreffenden Worte der Mischna: כגון מעשה ראובן בבלהה ומעשה יהודה בתמר אשר חכמים יגידו אלו ראובן ויהודה. Der Hiobvers findet sich in allen drei Quellen und wird auch anderwärts (Sifrê zu Deut. 33, 6, § 348 Anf.) [1]) auf die reuigen Geständnisse der beiden Jakobssöhne angewendet. Auch im Sifrê zu Num. § 12 muß ursprünglich diese Deutung des Hiobverses vorhanden gewesen sein, keineswegs aber darf man, wie Güdemann will, die Worte . . . כגון אשר חכמים יגידו im bab. Talmud als späteren Zusatz betrachten, da sie eigentlich den Kern des ganzen Ausspruches bilden und in allen drei Quellen vorhanden sind. Man kann nun דברי הגדה (oder ד' של הגדה) von הגיד aussagen, bekennen ableiten und mit dem יגידו des Hiobverses in Verbindung bringen, wie das bisher allgemein (nach Raschi) angenommen wurde, oder man kann darunter Worte der Haggada (Agada) verstehen, wie das z. B. Wünsche thut (Der babylonische Talmud II, 239); jedenfalls gehört der folgende Passus מעשים

[1]) Auch im Targum zu Hiob 15, 18 wird im תרגום אחר, der aber als der ursprüngliche Targumtext zu betrachten ist (s. R. d. É. J. XXI, 122) חכמים יגידו mit שבטוי דיעקב חכימיא יתובון übersetzt, was zweifellos auf die Jakobssöhne (die agadisch שבטים heißen) hinzielt.

דברי ...(שאירעו als Erläuterung dazu und giebt an, woher die הגדה zu entnehmen sein: aus den „Erzählungen der ersten Schriften“ [1]), welche Beispiele für reuemütiges Geständniß enthalten. Dann wird als Beispiel (כנען) der Hiobvers mit seiner agadischen Anwendung gebracht. Im jer. Talmud hat nur das Beispiel ohne die einleitenden Worte eine Stelle gefunden. Wie gezwungen erscheint neben dieser Auffassung unserer Baraitha die Güdemanns, welche, wie gezeigt, in unkritischer Weise einen ganzen Passus zu einem späteren Zusatze macht und dabei an dem ו vor מעשים als wesentlich festhält [2]), nur um den Gegensatz zwischen den כתובים, als der schriftlichen (biblischen) Quelle der vom Priester zu haltenden Mahnrede und der הגדה, als der mündlichen Quelle, d. i. der „Sage, Volkssage“ behaupten zu können. Warum aber sind nach dieser Auffassung nicht auch für diesen Theil der Mahnrede an das zum Geständniß zu bewegende Weib Beispiele angeführt? Solche Beispiele hätten für uns jedenfalls ein ganz besonderes Interesse gehabt; ihr Fehlen genügt für sich allein, auch ohne die übrigen Argumente, Güdemann's Ansicht als unhaltbar erscheinen zu lassen.

Eine plausible Erklärung für das Wort Haggada glaube ich eine Zeit lang in einer speciellen, bisher nicht erwähnten Bedeutung desselbem finden zu dürfen. הגדה bezeichnet bekanntlich auch die, einen wesentlichen Bestandtheil des Pesachabend-Rituales bildende und aus der agadischen Erläuterung mehrerer Bibelverse bestehende Verherrlichung des Auszuges aus Aegypten. Die Ursache dieser Bezeichnung ist nicht weit zu suchen: eines der Gebote, mit denen die Erzählung des Auszugs für die heranwachsenden Generationen zur Pflicht gemacht wird, beginnt

---

[1]) כתובים הראשונים nach der Analogie von נביאים ראשונים könnte auch als Bezeichnung des Buches Hiob aufgefaßt werden, welches in der traditionellen Reihenfolge der כתובים (Hagiographen) die erste Stelle einnimmt; vgl. Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift, S. 27.

[2]) In R. Tobija b. Eliezers Lekach tob zu Num. §. 19 ist die Sifrê-Stelle übernommen, und zwar ebenfalls ohne das erwähnte ו, jedoch statt מעשים שאירעו: מעשה שאירע.

mit den Worten: והגדת לבנך (Exod. 13, 8). Die zum Pesachrituale gehörige Erfüllung dieses Gebotes wurde also הגדה genannt [1]). Und dieser, einen speciellen Theil des nichthalachischen Midrasch oder der agadischen Schriftauslegung benennenden Ausdruck hätte man dann auf die ganze Gattung, auf allen, nicht in's Gebiet der Halacha gehörigem Midrasch übertragen, was nichts Unnatürliches hätte und aus der Geschichte der Terminologien mit ähnlichen Übertragungen vom Speziellen auf's Allgemeine belegt werden könnte. Aber diese für eine Weile mir plausibel genug erscheinende Hypothese gab ich bald wieder auf, da ich erkannte, daß das Alter des Ausdruckes הגדה für die Pesachabend-Liturgie nicht genügend bezeugt ist, um zur Erklärung des jedenfalls alten, in die Zeit vor der Zerstörung des Tempels hinaufreichenden allgemeineren Ausdruckes zu dienen. In der Mischna kömmt der Ausdruck nicht vor; wo von dem die Rede ist, was nachher als Pesach-Haggada bezeichnet wurde (Pesachim 10, 5) wird nur das Verbum דרש angewendet (ודורש מארמי אובד אבי עד שינמור כל הפרשה כולה); einen Gesammtnamen für die Pasachabend-Liturgie hat weder die Mischna noch die Tosefta, noch auch der jerusalemische Talmud. Nur im babylonischen Talmud, und zwar in Aussprüchen babylonischer Amoräer findet sich das Wort הגדה und sein aramäisches Aequivalent אגדתא in dem nachher allgemeinen gewordenen Sinne der Pesach-Haggada [2]). Doch wurde nicht die ganze Liturgie mit dem

---

[1]) Vielleicht war aber auch הגדתי in Deut. 26, 3 von Einfluß auf diese Bezeichnung, da die Auslegung der Verse Deut. 26, 5 — 8 einen Haupttheil der Pesach-Haggada bilden, nach Mischna Pesachim 10, 4 den Kern derselben. Exod. 13, 8 wird in M. Pesach. 10, 5 auch von Gamliel angeführt, aber nur um den Ausdruck לי zu deuten. S. übrigens Maimuni's ס' המצות (ed. Bloch, p. 132), Gebot 157, und die dort angeführte Stelle aus der Mechiltha des R. Simon.

[2]) Pesachim 115 b לפני מי שאומר הגדה, in der Controverse zwischen רב הונא und רב שימי בר אשי; ib. 116 a אמר רב אחא בר יעקב סומא פטאר מלומר הגדה; ib. ib. wird von den beiden blinden Amoräern Babyloniens Joseph und Schescheth erzählt, daß sie selbst die אגדתא am Pesachabende recitirten.

Worte bezeichnet; denn man benannte den in Lobpreisungen (Hallelpsalmen) bestehenden Theil derselben besonders: הלילא [1]). Da auch nirgends gesagt wird, daß der Grund der Benennung הגדה für die Pesachabend-Liturgie in dem Gebote והגדת liegt, so ist es wahrscheinlich, daß diese Benennung auf die allgemeinere Bedeutung des Wortes zurückzuführen ist; die Agada (und es ist wirkliche Agada in der unbestrittensten Anwendung des Wortes), welche am Pesachabende zur Verherrlichung der Befreiung aus Aegypten recitirt wurde, nannte man eben bei ihrem wirklichen Namen und sprach von der Haggada des Festabends [2]).

Nach dieser Abschweifung wollen wir nun zum Gegenstande unserer Untersuchung zurückkehren. Was bedeutet ursprünglich, woher stammt der Ausdruck Haggada (Agada)? Was bei den bisherigen Erklärungen besonders auffallen muß, was ihren eigenthümlich schwankenden, unsichern Charakter erzeugt hat, ist die Thatsache, daß keine derselben eine sprachgeschichtliche Grundlage hat. In derjenigen Entwicklungsstufe des Hebräischen, in welcher das Wort הגדה entstanden ist, findet sich das Verbum הגיד, zu welchem es gehört, in keiner der für das Hauptwort supponirten Bedeutung. Für „sagen, mittheilen" wendet man im Neuhebräischen das Verbum אמר, auch נם an, für „erzählen"

---

[1]) Pesachim 115 b (in einem amoräischen Lehrsatze): כיון דבעי למיכר אגדתא והלילא.

[2]) Vielleicht nannte man diesen Theil der Liturgie des Pesach-Abends deshalb ausdrücklich הגדה, weil die Gelehrten auch über die Halacha des Festes sich unterredeten. So sagt Eliezer b. Hyrkanos (Mechiltha zu Exod. 13, 14, ed. Friedmann 23 a): מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהילכות פסח עד חצות.. Dazu gehört dann die Erzählung der Tosephta (Pesachim 10, 13) von Gamliel II. und den Gelehrten: עסיקין בהלכות פסח כל אותו הלילה ... שהיו. In dem Seitenstücke zu dieser Erzählung, wie es in unserer Pesach-Haggada (מעשה בר' אליעזר..) zu lesen ist, sitzen die Gelehrten (Gamliel II fehlt in der Liste) ebenfalls in eifriger Unterredung die ganze Nacht hindurch, aber den Gegenstand der Unterredung bildet nicht Halacha, sondern Agada: היו מספרים ביציאת מצרים (man beachte: מספרים, nicht מגידים, was die obige Bemerkung über den Unterschied der beiden Verba bestätigt).

סוח oder ספר, für „vortragen" דרש; das Verbum הגיד aber kömmt meines Wissens in keiner dieser Bedeutungen vor [1]). Trotzdem ist dieses Zeitwort dem Neuhebräischen jener Zeit, in welche die Entstehung des uns beschäftigenden Ausdruckes zu setzen ist, nicht fremd. Wir finden es in einer ganz speciellen Bedeutung, als Schulterminus der palästinensischen Schrifterklärer und gerade diese Bedeutung, welche bisher merkwürdigerweise von den vielen Erklärern des Wortes Haggada ganz außer Acht gelassen wurde, ist in vorzüglicher Weise zu seiner Erklärung geeignet [2]). Wir finden es dort, wo wir vor allem die etwaige Wortfamilie, welcher unser Ausdruck angehört, zu suchen das Recht und die Pflicht haben, in den uns glücklicherweise erhaltenen Denkmälern der ältesten Schriftauslegung Palästina's, in den Werken des tannaitischen Midrasch. Diese Werke, deren Schlußredaction in den Beginn der amoräischen Zeit fällt (1. Hälfte des 3. Jahrhunderts) enthalten anerkanntermaaßen zahlreiche Bestandtheile, die in die früheste Tannaitenzeit hinaufreichen; besonders gilt dies von jenen Midraschcompilationen, welche aus der Schule Ismaels hervorgegangen sind. Im Midrasch der Schule Ismaels nun tritt uns das Zeitwort nicht etwa vereinzelt, sondern zu einem fortwährend und in bestimmtem Sinne gebrauchten Terminus ausgeprägt entgegen. Es ist der Terminus מגיד, mit welchem sehr häufig der Sinn, der sich exegetisch aus dem Texte der Bibel ergiebt, eingeleitet, die Erklärung oder Folgerung an den Text geknüpft wird. So heißt es gleich im Eingange der Me-

---

[1]) Levy hat das Zeitwort gar nicht, ebensowenig Kohut. Beide bringen bloß das aramäische Zeitwort נגד.

[2]) Der Einzige, der das Wort דגרה mit dem im Folgenden zu erörternden Terminus der tannaitischen Exegese in Zusammenhang gebracht hat, ist Simon Ungar, gegenwärtig Rabbiner in Eszék, in seiner (ungarischen) Dissertation über die Exegese des Bereschith rabba (Budapest 1890). Er führt zwar den Gedanken nicht scharf genug aus, hat aber das Verdienst, bei der Erklärung unseres Wortes auf die richtige Fährte gelangt zu sein.

chiltha[1]) (zu 12, 1, 1 a): אל משה ואל אהרן שומע אני כל הקודם במקרא הוא קודם במעשה כשהוא אומר הוא אהרן ומשה מניד ששניהם שקולין זה כזה, d. h. damit, daß an einer anderen Stelle (Exod. 6, 26) Aharon vor Moses genannt wird, zeigt die Schrift an, lehrt sie, daß Beide an Range gleich stehen. Darauf folgen noch drei ganz so formulirte Beispiele dafür, daß die Schrift durch die Umstellung der gewöhnlichen Reihenfolge die Gleichheit des Ranges anzeigt. Wir bemerken hier ganz deutlich, wie mit מניד die von dem biblischen Texte beabsichtigte Belehrung eingeführt wird, eine Belehrung, die nicht unmittelbar aus dem Texte ersichtlich, aber aus dem was der Text sagt (אומר) zu entnehmen ist. Als Subject zu מניד ist die Schrift, der biblische Text zu denken, wie das in mehreren Beispielen ausdrücklich gesagt ist: Zu 12, 41 (16 a): מניד הכתוב שמכיון שהגיע הזמן לא עכבן המקום כהרף עין (d. h. mit dem Worte מקץ zeigt die Schrift an, daß sobald der vorher bestimmte Endtermin der aegyptischen Knechtschaft da war, Gott die Israeliten keinen Moment länger zurückgehalten hat). Zu 13, 22 (25 b_1): מניד הכתוב שעדיין עמוד הענן קיים היה עמוד האש צומה[2]) Gewöhnlich aber bleibt הכתוב weg und die aus dem Schriftworte sich ergebende These wird einfach mit מניד ש eingeleitet. Zum Beispiel: 12, 31 (13 b unt.) ויקרא למשה ולאהרן מניד שהיה פרעה מחזר וישואל בכל ארץ מצרים היכן משה שרוי היכן א' שרוי: 20, 19 (71 b unt.) מניד שלא היה בהם כח לקבל יותר מעשרת הדברות; 31, 17 (104 b) שנאמר אם יוספים אנחנו... אות היא לעולם מניד שאין

---

[1]) Die Mechiltha wird in Folgendem mit Angabe des Exodus-Verses und der Seitenzahl der Friedmann'schen Ausgabe citirt werden. Die Beispiele in den folgenden Anmerkungen sind aus den von A. Marx in der Orientalistischen Litteratur-Zeitung, 3 Jhg. (1900), S. 262 gegebenen Ergänzungen vervollständigt.

[2]) Fernere Beispiele, in denen agadische Exegese in der Mechiltha mit מניד הכתוב ש.. eingeleitet wird: zu 14, 4 (26 a 33); 14, 5 (26 b 22); 14, 8 (27 b_{11}); 14, 19 (30 a unt.); 14, 20 (30 b_{11}); 15, 1 (34 a 19); 15, 21 (44 a unt.); 15, 27 (46 b_7); 20, 16 (70 b 13, 18, 24, 28); 20, 21 (72 a 23).

שבת בטלה מישראל [1]). Aus diesen, wie aus den anderen Beispielen kann man sich leicht überzeugen, daß vermittelst des Ausdruckes מגיד an den Bibeltext solche Schriftauslegungen geknüpft werden, die man in eminenter Weise als Haggada (Agada) bezeichnet: Erweiterung, Entwickelung des biblischen Inhaltes, aber auf irgend einer Eigenthümlichkeit des biblischen Textes basirend. Der Bibeltext selbst (הכתוב) zeigt diesen durch den Schrifterklärer aus ihm geschöpften neuen Gedanken an, der Bibeltext selbst lehrt ihn, und dieses Anzeigen, dieses Lehren ist eben הַגָּדָה. Damit wäre auf die einfachste und, einmal erkannt, nicht wieder aufzugebende Weise der Ursprung des Wortes aus dem Gedankenkreise derer, die es erzeugt haben, nachgewiesen. Die alten Schrifterklärer der palästinensischen Schulen, wahrscheinlich schon lange vor der Zerstörung Jerusalems, haben exegetisch erforscht (דרש), was der heilige Text außer dem sich aus dem Wortlaut von selbst Ergebenden besagt, anzeigt, lehrt; und das Ergebniß ihrer Forschung, ihrer Schriftauslegung nannten sie einfach הַגָּדָה, das Anzeigen, Belehren, wobei als Subject des Verbums die Schrift selbst zu denken ist [2]).

Aus derselben Quelle können wir nun des weiteren beweisen, daß ursprünglich diese Anwendung des Terminus מגיד

---

[1]) Andere Beispiele aus der Mechiltha, in denen Agadisches mit מגיד ש eingeleitet wird: 12, 17 (10 a 20): 12, 2 (2 b, 30); 12, 33 (14 a 18); 12, 34 (ib 24); 12, 39 (15 a 15); 12, 41 (16 a 5); 12, 42 (16 b_{11}); 13, 3 (19 b 22); 13, 4 (20 a 10); 14, 9 (27 b 20); 14, 10 (28 a 8) 15, 1 (36 a unt.); 15, 3 (37 b 13); 15, 7 (39 a 20); 15, 12 (42 a 19); 16, 1 (46 b 14); 17, 12 (54 b 5); 17, 14 (55 a 8); 18, 1 (57 b 14); 19, 1 (61 a 9); 19, 2 (62 a 23); 19, 3 (62 a unt.); 19, 7 (63 a 17); 19, 18 (65 a 13); 20, 11 (69 b 19); 20, 18 (71 b 7, 23); 20, 20 (72 a 16, 18); 21, 18 (82 b 23); 31, 17 (104 b 5, 9). — מגיד ohne ש 12, 22 (11 b 26)

[2]) Diese Personificirung der h. Schrift gehört zum Sprachgebrauch des alten Midrasch, was durch eine Menge von stehenden oder vereinzelten Redewendungen zu belegen ist. S. Die älteste Terminologie, S. 90 ff, und die Nachträge dazu bei Marx, a. a. O., Col. 297. Es ist zu beachten, daß in allen diesen Redensarten הכתוב sowol den betreffenden Schriftvers, die einzelne Bibelstelle, als die heilige Schrift im Ganzen bezeichnen kann; es

nicht auf die sogenannte agadische Schriftauslegung beschränkt war; denn wir finden auch Auslegungen gesetzlicher Bibelstellen zum Zwecke der Feststellung der Halacha mit der Formel מניד ש׳ מניד הכתוב ש..., eingeleitet [1]). In der That bestand ursprünglich in formaler Hinsicht kein Unterschied zwischen halachischer und agadischer Schriftauslegung, und es wäre eine falsche Vorstellung, wenn man halachischen und agadischen Midrasch als zwei von einander von Anfang an gesonderte Gebiete betrachten wollte. Man braucht nur die erhaltenen Denkmäler des alten Midrasch zu betrachten, um sich hievon zu überzeugen. Hier reiht sich nach der Folge der Verse des betreffenden Bibelabschnittes Auslegung an Auslegung, und nur der inhaltliche Charakter der ausgelegten Bibelstelle bedingt den halachischen oder agadischen Charakter der Auslegung. Darum darf es nicht Wunder nehmen, daß derselbe Terminus — מניד — beiderlei Auslegungen einleitet. Aber schon der Umstand, daß in der Mechiltha dieser Terminus in viel zahlreicheren Fällen bei Agadischem als bei Halachischem vorkömmt, erlaubt den Schluß, daß man ihn vorzugsweise in der nichthalachischen Schriftauslegung angewendet hat, woraus sich dann durch Differenzirung im Sprachgebrauche der Schule das Wort הגדה zur Bezeichnung der Auslegung nichthalachischen Inhaltes festsetzte.

---

verhält sich mit diesem Worte, wie mit מקרא, welches dieselben zwei Bedeutungen hat.

[1]) S. Mechiltha zu 12, 8 (6 b 12): מניד הכתוב שמצות הפסח צלי כצה וכרור; zu 21, 2 (75 a 7): מניד הכתוב שהוא עובד שש ויוצא בשביעית; zu 22, 13 (93 b 14): מניד שאינו חייב עד שיוציאנו ברשותו. S. ferner Mech. zu 12, 6 (5 b, 11); 12, 7 (6 a 11); 12, 10 (7 a 13); 12, 22 (11 b 12); 12, 44 (17 a 11); 12, 47 (18 a 10); 12, 48 (18 a 15); 13, 10 (21 b 24); 18, 16 (59 b 2); 21, 3 (75 b 22, 76 a 4); 21, 4 (76 a 16); 21 7 (78 a 24); 21, 5 (76 b 9); 21, 11 (79 a 23); 21, 12 (79 b 2, 80 a 2); 21, 14 (80 b 6); 21, 18 (82 b 16, 18, 19); 21, 19 (83 a 28); 21, 20 (83 b 8, 9); 21, 21 (84 a 9); 21, 22 (84 a 23, 29, 32, 84 b 11); 21, 29 (86 b 24); 21, 34 (88 a 17); 22, 15 (94 a 19).

Neben dem Verbum הגיד wurde von den alten Schriftauslegern noch ein anderes Verbum angewendet, welches ebenfalls die Auslegung an den Text zu knüpfen bestimmt war und in noch deutlicherer Weise den Bibeltext als den *Belehrenden* bezeichnete. Es ist das Verbum לִמֵּד. „Die Schrift kömmt, um [dich, uns] zu lehren" ist eine in der Mechiltha oft genug zur Einführung halachischer [1]), aber auch agadischer [2]) Auslegungen angewendete Formel. Aus dieser längern Formel entstand die kürzere: „um dich zu lehren" [3]), und dazu tritt die dem מגיד ש genau entsprechende Formel מלמד ש [4]). Merkwürdigerweise kömmt dieser letztere Ausdruck, der — wie wir bald sehen werden — zu einem der meistgebrauchten Termini des halachischen Midrasch wurde, in der *Mechiltha* nur bei *agadischen* Sätzen vor, während, wie gezeigt, מגיד auch bei halachischen Sätzen erscheint [5]). Hingegen wird das aus לִמֵּד gebildete Hauptwort תַּלְמוּד [6]), das zu einem der am häufigsten vorkommenden Termini des Mi-

---

[1]) (ללמד) בא הכתוב ללמדך; ſ zu 12, 4 (4 a 12); 12, 11 (7 a unt.); 21, 14 (80 b 7); 21, 22 (84 b 9)22 15 (94 a 1); 22, 25 (96 b 13); 23, 18 (102 a 12).

[2]) S. zu 12, 29 (13 b 6); 16, 13 (49 a 5).

[3]) ללמדך, zu 12, 22 (11 b unt.); 12, 27 (13 a 11); 13, 19 (24 b 3); 13, 21 (25 a 14); 14, 27 (32 b 30). Lauter agadische Sätze.

[4]) S. zu 12, 1 (1 a 3); 12, 21 (11 a 18); 12, 36 (14 b 9); 13, 18 (24 a 18); 14, 21 (31 a 16); 15, 22 (44 b 13); 15, 26 (46 a 17, 19); 15, 27 (46 b 12); 16, 10 (48 a 12); 16, 13 (49 a 2, 8); 17, 8 (53 a 11); 18, 12 (59 a 12, 22); 18, 13 (59a, 27); 18, 27 (60 b 26); 19, 9 (63 b 5); 19, 11 (64 a 6, 8); 19, 16 (64 b 16 23); 19, 17 (64 b unt. 65 a 1): 19, 19 (65 b 14); 19, 20 (65 b 18. 23); 19, 21 (65 b unt.); 20 1 (66 a 19); 20, 18 (71 b 7, 9).

[5]) Daß dieser Unterschied im Gebrauche von מלמד und מגיד kein zufälliger ist, sieht man aus folgender Beobachtung. Mehrere Male finden wir bei agadischen Auslegungen die in Frage und Antwort bestehende Formel: מלמד .. מה תלמוד לומר, ſ. zu 16, 10 (48 a); 18, 12 (59 a); 18, 14 (ib.) Einmal findet sich diese Formel bei einem halachischen Satze und es wird מלמד durch מגיד ersetzt, zu 21, 4 (76 a, 16): אשה וילדיה מה תלמוד לומר מיד שילדיה כמוה.

[6]) Vgl. תַּשְׁלוּם zu שִׁלֵּם.

draſch, namentlich des halachiſchen Midraſch wurde, in der Mechiltha ſowol bei halachiſcher, als bei agadiſcher Auslegung angewendet; ſo z. B. in der nach dem tiefer liegenden Sinne eines Textes fragenden Formel מה תלמוד לומר, wörtlich: „was iſt es für eine Belehrung", welche die Schrift bezweckt, „indem ſie ſagt"[1]. Ferner in der viel häufigern Formel: תלמוד ... שומע אני (שומענו) לומר, d. h. „verſtehe ich" etwa den Text in einem Sinne, der ſich aus dem Wortlaute ergäbe? Nein, denn es kömmt „eine Belehrung" der Schrift, die dem entgegentritt, „indem geſagt iſt"[2]. Dies iſt wol die früheſte Bedeutung des Wortes Talmud, welche für uns deshalb von Wichtigkeit iſt, weil ſich in dieſer Bedeutung תלמוד zu מלמד verhält, wie הגדה zu מגיד: in beiden Ausdrücken iſt als Subject die Schrift (הכתוב) zu denken[3].

Abſichtlich habe ich mich in der bisherigen Ausführung über den Gebrauch des Verbums מגיד und des ihm ſinnverwandten למד in der Terminologie der älteſten Bibelexegeſe Paläſtina's auf das eine Hauptwerk des tannaitiſchen Midraſch, auf die Mechiltha zu Exodus beſchränkt. Jetzt ſollen aber auch die übrigen tannaitiſchen Midraſchwerke auf dieſen Punkt unterſucht werden. Das Ergebniß der Unterſuchung wird für die Geſchichte unſeres Terminus, aber auch für die Compoſition der betreffenden Werke nicht unintereſſant ſein. Der Mechiltha zu Exodus ſteht bekanntlich am nächſten der Sifrê zu Numeri, und thatſächlich walten in ihm hinſichtlich der Anwendung von מגיד ש und von לימד und ſeiner Familie dieſelben Verhältniſſe,

---

[1]) S. die vor. S., Anm. 4. gebrachten Beiſpiele; Die älteſte Terminologie, S. 200.

[2]) Als halachiſches Beiſpiel ſ. zu 21, 19 (83 a): שומע אני יתן ערבים ויטייל בישוק תלמוד לומר אם יקום והתהלך בחוץ מגיד שחובשין אותו עד שמרפא (מגיד iſt Aequivalent von תלמוד). Agadiſches Beiſpiel: zu 12, 12 (7 b): שומע אני על ידי מלאך או על ידי שליח תלמוד לומר ויי הכה כל בכור לא על ידי מלאך ולא ע"י שליח. Vgl. Die älteſte Terminologie, S. 189.

[3]) Über die ſpecielle Bedeutung des Wortes Talmud, als exegetiſche und dialektiſche Erläuterung der Miſchna und als Name des dieſelbe enthaltenden Litteraturwerkes ſ. Die älteſte Terminologie, S. 201 f.

wie in der Mechiltha [1]). מגיד הכתוב und מגיד wird zumeist bei agadischen Auslegungen, aber auch oft genug bei halachischen angewendet, nur daß die vollständige Formel (mit הכתוב) die häufiger angewendete ist [2]). Von למד findet sich bei halachischen Auslegungen sehr oft die Formel בא הכתוב ולימד (statt ולימד hie und da das in der Mechiltha gewöhnliche וללמד), ferner die häufige Formel שומע אני... תלמוד לומר [3]) und תלמוד לומר in sonstigen, zahllosen Anwendungen. Das Participium מלמד ist auch hier nur bei Agada angewendet [4]).

---

[1]) Im Folgenden wird Sifrê mit Angabe des Numeriverses (im zweitem Theile: Deuteronomiumverses) und der Seitenzahl der Friedmann'schen Ausgabe citirt.

[2]) Agadisch. מגיד הכתוב: zu 5, 21 (5 b 24); 5, 23 (6 a 12); 7, 1 (13 b 18); 7, 10 (14 b 4); 7, 89 (15 b 17); 8, 4 (16 b 9); 10, 2 (18 b 27); 11, 35 (22 b, 1, 3, 39); 11, 36 (23 a 4, 10); 12, 1 (27 a 11); 12, 10 (28 a 33); 15, 23 (31 a 5); 15, 38 (34 b 18); 18, 20 (40 a 14); 27, 1 (49 a 22); 27, 2 (49 b 4); 27, 12 (51 a); 27, 16 (52 a 17); 30, 5 (56 b 21); 31, 5 (59 a unt.); 31, 8 (59 b 16); 31, 11 (59 b 25). — מגיד: 5, 26 (13 a 27); 7, 1 (13 b unt.); 9, 7 (17 b 16, 17); 15, 39 (35 a 3, 12, 14); 26, 54 (49 a 10); 26, 55 (49 a 15); 27, 13 (51 b 11); 30, 22 (55 b 29); 31, 2 (59 a 23); 31, 6 (59 b 6); 31, 14 (59 b 30); 35, 34 (62 b 22).— Halachisch. מגיד הכתוב: 5, 17 (4 b unt.); 5, 18 (5 a 22); 5, 26 (6 b 10); 15, 5 (29 b 25); 15, 6 (29 b unt.); 15, 8 (30 a 13, 18); 15, 11 (30 a 26, 31, 35); 18, 11 (37 b 16); 18, 12 (37 b 22); 30, 5 (56 b 21); 30, 12, 13 (57 b unt.); 35, 15 (61 a 17). — מגיד: 5, 10 (3 a unt.); 5, 15 (4 a u. 4 b 1); 5, 17 (4 b unt.); 6, 3 (8 a 1, 5, 8); 6, 4 (8 a 32); 7, 15, 17 (14 b unt.); 15, 3 (29 a 31); 15 b (29 b 22); 15, 8 (30 a 14); 15, 34 (33 b unt.); 19, 4 (43 a 2); 19, 9 (44 a 19, 20, 21); 26, 26 (49 a 15); 28, 4 (53 b 15); 28, 10 (54 a, 24, 25); 28, 18 (54 b 15); 35. 30 (62 b 1); 35, 34 (62 b 22). S. auch die Redensart טעמו של דבר מגיד, Die älteste Term. S. 66.

[3]) Zu 5, 10 (3 b); statt שומע אני das in dem Akiba'schen Midrasch an dessen Stelle getretene יכול; ebenso zu 11, 21 (26 a 15).

[4]) Zu 5, 4 (1 b 40); 5, 19 (5 a 33); 9, 4 (17 a 30); 11, 1 (23 a 13); 11, 4 (23 b 29); 11, 6 (24 a 32); 11, 8 (24 b 4, 6, 10, 12); 11, 9 (24 b 29, 33); 11, 10 (29 a 10, 15); 11, 16 (25 b 24); 11, 30, 31 (26 b 7, 9, 13); 11, 32 (26 b 17, 19); 11, 33 (26 b 25); 12, 1 (26 b 35); 12, 2 (27 a 31); 12, 4 (27 b 7); 12, 10 (28 a 26); 12, 15 (28 b unt.); 15, 33 (33 b 25); 25, 12 (48 b 7); 27, 1 (49 b 3). — Aus 15, 36 wird hala-

Sowie die Mechiltha und Sifrê zu Numeri für die Schule Ismaels, so ist der Sifrâ (Torath Kohanim), der tannaitische Midrasch zu Leviticus, charakteristisch für die Schule Akiba's. Zu den Eigenthümlichkeiten der Terminologie dieses Midraschwerkes [1]) kann nun der Umstand gerechnet werden, daß der Ausdruck מניד ש überhaupt nicht angewendet wird. Und wie um diese Eigenthümlichkeit noch deutlicher hervortreten zu lassen, findet sich in den beiden, aus dem Midrasch der Schule Ismaels stammenden Zusätzen, am Ende der Perikopen אחרי מות und קדושים, je ein Mal die Formel מניד, und zwar einmal halachisch und einmal agadisch [2]). Der Terminus מלמד ש ist es, der im Sifrâ מניד ש vollständig verdrängt hat, und zwar findet er sich stets ohne das Subject הכתוב [3]), meist bei halachischen, aber oft genug auch bei agadischen Auslegungen [4]).

Was den tannaitischen Midrasch zum Deuteronomium betrifft, so ist die mit dem Midrasch zu Numeri unter dem Namen Sifrê zu einem Werke verbundene Compilation in ihrem Haupttheile aus der Schule Akiba's hervorgegangen, enthält

---

chisch gefolgert (34a 3): מלמד שכל חייבי כיתות נהרגין חוץ לבית דין; doch stand hier ursprünglich כניד, denn kurz vorher heißt es zu 15, 34 (33 b unt.): מניד שכל חייבי כיתות נחבשים. Dasselbe gilt von 26, 54 (49 a 4): מלמד שלא נתחלקה ארץ ישראל; denn bald darauf heißt es zu 26, 56 (49 a 15): מניד שלא נתחלק ארץ ישראל. Auch zu 18, 18 (39 a 32) steht מלמד bei halachischer Deduktion.

[1]) Vgl. Hoffmann, Zur Einleitung in die halachischen Midraschim S. 31.

[2]) Sifrâ (ed. Weiß) 93 a 6 zu 20, 18: הערה מניד הכתיב שעשה בה... מניד הכתוב שמעשיהן של מצריים מקולקלין; 86 a 11, zu 18, 3: את המערה כנומר. מכל עמיך. Was כניד שהשלום שקול כנגד הכל (Sifrâ zu 26, 6, 111 a ob.) betrifft, so hat Lekach tob z. St. מלמד (s. Marx, Col. 26, 2).

[3]) J. Lewy in seiner Abh.: Ein Wort über die Mechiltha des R. Simon (S. 33) bemerkt, daß in der (Akiba'schen) Mechiltha des R. Simon b. Jochai der Ausdruck בא הכתוב ללמדך nicht vorkömmt.

[4]) Eine Ausnahme bildet die Redensart להגיד מה גרם, welche nur im Akiba'schen Midrasch vorkömmt: Sifrâ zu 17, 11 (83 c 13); 17, 14 (84 d 27); 14, 27 (96 b 22); 25, 33 (109 b ob.); Sifrê zu Deut. 12, 23 (90 b 14). Vgl. Die älteste Terminologie, S. 17.

jedoch in ihren agadischen Theilen, aber auchch in ihren halachischen Auslegungen Vieles, was aus der Schule Ismaels stammt [1]). Der gemischte Charakter dieses Midrasch zeigt sich denn auch in der Anwendung der beiden Termini מלמד und מניד. Weder ist מניד ganz ausgeschlossen, wie im Sifrâ, noch wird מלמד bloß bei agadischen Auslegungen angewendet, wie in der Mechiltha des R. Ismael. Am häufigsten findet sich מלמד ש für agadische Auslegungen, aber im mittleren Theile (§ 105—301) überwiegt die Anwendung dieses Ausdruckes für Halachisches; dieser mittlere Theil ist es eben, welcher das Gepräge der Schule Akiba's an sich trägt, מניד הכתוב ש und מניד ש findet sich für agadische Auslegungen in mehreren Paragraphen des ersten und des dritten, vorzugsweise agadischen und aus Ismaels Schule stammenden Theiles [2]). Die Beispiele für die halachische Anwendung von מניד finden sich zumeist im mittleren Theil zerstreut [3]); derselbe enthält auch Beispiele für die agadische Anwendung von מניד [4]).

Dem um die Aufklärung des Verhältnisses zwischen den Midraschsammlungen der Schulen Ismaels und Akiba's besonders verdienten D. Hoffmann verdanken wir die Kenntniß zahlreicher Stücke aus einer Mechiltha zum Deuteronomium, die

---

[1]) S. Hoffmann, a. a. O., S. 66 f.

[2]) מניד הכתוב: zu 1, 23 (69 b 25); 1, 24 (69 b 27); 1, 25 (69 b u.); 11, 12 (78 b 18, 33); 11, 13 (79 a 28, 33); 11, 18 (82 b 23); 11, 22 (83 b 14); 11, 25 (86 a 10); 12, 2 (87 a unt.); 33, 2 (142 a 31). — מניד: 1, 1 (64 a 23); 1, 24 (69 a 33); 11, 11 (78 a 6); 12, 23 (90 b 11); 33, 14 (146 b 7). — Halachisches im ersten Theile. מניד הכתוב: 12, 15 (89 a unt.); מניד: 12, 20 (90 a 28, 90 b 3). In § 353 (zu 33, 13 ff.) findet sich inmitten einer Reihe von Auslegungen, die mit מלמד eingeleitet sind, eine mit מניד (146 b 7).

[3]) מניד הכתוב: 15, 11 (98 b 27); 15, 19 (100 a 1); 17, 12 (105 a 13 = 106 b 8 zu 18, 5). מניד: 15, 17 (99 b 12); 19, 16 (109 b 3); 20, 19 (111 b 6); 21, 5 (112 a 26).

[4]) Zu 15, 4 (89 a 6); 21, 15 (113 a 24).

er aus dem „Midrasch Haggadol" gesammelt und erörtert hat [1]). Das Ergebniß seiner Untersuchung, daß diese als ein zumeist aus dem Midrasch der Schule Ismaels geschöpftes, aber auch Elemente des Midrasch der Schule Akiba's enthaltendes Werk zu betrachten sei, wird durch die wenigen Beispiele der Anwendung von מלמד und מגיד, welche die von Hoffmann zusammengestellten Auszüge enthalten, bestätigt. Wir finden vor Allem Beispiele dafür, daß מגיד sowol agadisch, als halachisch angewendet wird [2]); dann auch dafür, daß מלמד agadisch, aber auch halachisch vorkömmt [3]).

Der Umstand, daß die Schule Ismaels den Ausdruck מגיד als ständigen Terminus der Schriftauslegung anwendete, beweist, daß dieser Terminus schon lange vorher einen integrirenden Bestandtheil des Sprachgebrauches der palästinensischen Bibelexegese bildete; denn der Midrasch der Schule Ismaels ist es, welcher inhaltlich und jedenfalls auch in den formalen Äußerlichkeiten, in der Terminologie die Traditionen der älteren Exegese bewahrte. Das zu מגיד gehörende Substantiv הַגָּדָה war ebenfalls lange vorhanden, ehe in den Schulen Ismaels und Akiba's halachischer und agadischer Midrasch zur höchsten Entfaltung gelangte. Und lange bevor in der Schule Akiba's das Verbum הגיד als Terminus der Schrifterklärung das gleichbe-

---

[1]) Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstag des Dr. Israel Hildesheimer, S. 83—97 des deutschen und S. 1—32 des hebräischen Theiles. Ferner: Neue Collectanen im Jahresberichte des Rabbinerseminars für 1896.

[2]) Agadisch: zu 14, 23; 17, 2, 8 Halachisch: zu 14, 22, 27; 15, 1; 16, 8; 16, 11; 17, 7; 20, 19; 24, 7, 20; 25, 16. Es ist beachtenswerth, daß zu 24, 20 Sifrê (§ 284) dieselbe Halacha mit מלמד einleitet (כלמד שיש לו פאה, hier מגיד שהזית חייב בפאה). Die Redensart מגיד טעמו של דבר findet sich, wie Hoffmann, S. 87 angiebt, „besonders häufig". Sie entspricht der oben (S. 468) erwähnten Formel des Akiba'schen Midrasch: להגיד מה גרם.

[3]) Agadisch: 1, 1; 3, 23, 26; 20, 19; 26, 5. Halachisch: zu 16, 7, 15, 18; 18, 2; 21, 17; 22, 9; 24, 1: 25, 5, 15; 26, 14. Über die Anwendung von מגיד und מלמד im Sifrê zûta s. J. Qu. R. VIII, 332; Marx a. a. O. Col. 262.

deutende למד verdrängte [1]), war das Derivat des ersteren Verbums, הגדה, längst zum Gemeingut geworden und hatte durch Differenzirung die bestimmte Bedeutung gewonnen, welche wir mit dem Worte in den ältesten Beispielen, in denen die Traditionslitteratur es aufweist, verbunden finden. Diese Bedeutung ist keine andere, als die oben aus dem Verbum הגיד als exegetischem Terminus abgeleitete, aber mit Beschränkung derselben auf die nichthalachische Schriftauslegung. Am durchsichtigsten ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes dort zu erkennen, wo es im Plural angewendet ist. Dieser Plural bedeutet die Gesammtheit der an die einzelnen Bibelverse sich knüpfenden nichthalachischen Schriftauslegungen; denn ursprünglich bezeichnet naturgemäß הגדה jede einzelne der letzteren Auslegungen. Josua b. Chananja spricht von den „herrlichen Haggadoth, die von Jedermann gerne gehört werden" [2]). Von Ismael b. Elischa sagt Tarphon, er sei bewandert in den Haggadoth [3]). Aber neben dem Plural הגדות (אגדות) erlangte schon frühzeitig auch der Singular הגדה (אגדה) die Bedeutung der Gesammtheit nichthalachischer Schriftauslegungen, so daß es nicht mehr die konkrete einzelne Auslegung einer bestimmten Bibelstelle, sondern Auslegung überhaupt, gleichsam in abstracto bezeichnet. Wo uns das Wort in dieser abstrakten Bedeutung des Singulars engegentritt, liegt der angegebene Sinn klar zu Tage und für Bedeutungen wie „Sagen, Gesagtes, Erzählung, Legende, Vortrag" bleibt absolut kein Raum. Wenn die Alexandriner dem greisen

---

[1]) Es sei hier noch hervorgehoben, daß in Mischna, Tosefta, Seder Olam nur מלמד nie מגיד, vorkömmt (S. Die älteste Terminologie, S. 31). Die besonders aus dem Sifrê zuta, als Akiba'schem Midrasch geschöpften Bedenken, die Marx (a. a. O.) gegen meine These äußert, können dieselbe nicht erschüttern. Auf die Redaction des Sifrê zuta hat auch die Terminologie des Ismael'schen Midrasch Einfluß geübt.

[2]) Mechiltha zu 15, 26 (46 a): אגדות המישובחות הנשמעות באזני כל אדם S. auch Sifrê zu Deut. 32, 14 (135 b 28) הגדות שמושכות לב אדם כיין — Sanh. 99 b: הגדות של דופי, wofür Sifrê zu Num. 15, 30 (33 a 9): הגדה של דופי.

[3]) Moed Katon 28 b: בקי באגדות — Josua b. Levi sagt in Sch. tob zu Ps. 27, 5: פעולות י"י אלו הגדות.

Josua b. Chananja שלשה דברי הגדה und שלשה דברי חכמה zur Beantwortung vorlegen [1]), so werden wir über die Bedeutung der beiden Abstracte חכמה und הגדה nicht in Zweifel gelassen, da uns die Überlieferung die Fragen selbst mittheilt. חכמה bedeutet hier halachische Gesetzeskunde, also das, wofür gewöhnlich הלכה gesagt wird, הגדה aber bedeutet nichthalachische Schriftauslegung; denn die drei Fragen beziehen sich auf Bibelstellen nichtgesetzlichen Inhaltes, die einander widersprechen und die mit einander in Einklang zu bringen von Josua b. Chananja's agadischer Auslegekunst verlangt wird. Levi b. Sisi, ein Schüler Jehuda's I. wurde durch diesen einer Gemeinde als Richter und Lehrer empfohlen. Um seine Fähigkeit zum Amte zu erproben, richteten die Leute an den ihnen von so guter Seite Empfohlenen zunächst einige halachische Fragen. Als er die Antwort schuldig bleibt, sagten sie: Fragen wir ihn Haggada! Und sie fragten ihn, wie der in Daniel 10, 21 zwischen רשום und אמת wahrzunehmende Widerspruch zu lösen sei [2]). Und noch ein drittes charakteristisches Beispiel aus dem dritten Jahrhundert. Jonathan b. Eleazar hatte die These aufgestellt, daß drei Personen in der heiligen Schrift von Gott vermittelst des Ausdruckes שְׁאַל ein Wunsch freigestellt wird: König Salomo (I. Könige 3, 5): König Achaz (Jes. 7, 11) und der König Messias (Ps. 2, 8). Dazu bemerkt der Schüler Jonathans, Samuel b. Nachman (Beide waren Agadisten ersten Ranges), er wisse noch zwei solcher Personen, bei denen das zwar nicht ausdrücklich in der h. Schrift gesagt ist, für die es aber מן ההגדה, das heißt exegetisch zu beweisen ist: Abraham, nach Gen. 15, 2, wo die Frage מה תתן לי die vorausgegangene Aufforderung שְׁאַל vor-

---

[1]) Nidda 66 b. S. oben S. 179.

[2]) Jer. Jebamoth c. 12 Ende (13 a), Geneſis rabba c 81 Anf. Statt שאול ליה שְׁאֶלְן דאגדה (wie es im Jeruschalmi richtig heißen muß; aus שאלן, Plural zu שאילא ist irrthümlich שאילין ליה geworden) heißt es in Gen. r. בר אגדה הוא נשאליה קרא. So wie in dieser Anekdote, bildet הגדה den Gegensatz zu אולפן (traditionelle Halachakunde) auch in der in dieselbe Zeit gehörenden Anekdote von Rab und Chija, Gen. r. c. 56.

aussetzt, und Jakob, nach Gen. 28, 22, wo dasselbe aus וכל אשר תתן לי gefolgert werden kann [1]). Dieses letztere Beispiel veranschaulicht besonders deutlich, welcher Begriff mit הגדה verbunden wurde; das Wort bezeichnet auch hier das, was oben aus seinem Verbum (מגיד, הגיד) gefolgert wurde: die exegetische Erweiterung des Inhaltes einer Bibelstelle, die Erschließung eines neuen Inhaltes auf Grund der Deutung des biblischen Textes. Es würde zu weit führen, wenn ich dem Worte auch in den sonstigen Beispielen, welche die Traditionslitteratur für seine Anwendung bietet, nachgehen wollte. Der in den bisherigen Auseinandersetzungen eruirte Thatbestand bildet meines Erachtens eine unerschütterliche Grundlage für die Auffassung vom Ursprunge und der Grundbedeutung des Wortes Haggada. Auf diese Grundbedeutung lassen sich, ohne gewaltsame und künstliche Übergänge, durch natürliche Entwickelung die verschiedenen Nuancen seiner Anwendung zurückführen.

Nur noch auf die eine Thatsache sei hingewiesen, daß der Ausdruck הגדה, ohne Rücksicht auf seine wahre Etymologie, schon frühzeitig mit dem aramäischen Verbum נגד, das dem hebräischen משך entspricht, in Verbindung gebracht wurde. Man sagte, daß die הגדה so heiße, weil sie das Herz des Menschen „anziehe". Diese freie, zum Zwecke der Verherrlichung der Agada dienende [2]) Etymologie wird von Eleazar aus Modiim (dem Agadisten κατ' ἐξοχήν aus dem Anfang des 2. Jhdts.) benützt, um das bei der Beschreibung des Manna verwendete, an הגדה anklingende גד (Exod. 16, 31) zu deuten [3]), und von Jehuda I.,

---

[1]) Gen. r. c. 44, Schocher tob zu Ps. 2, 8. — Vgl. auch noch Josua b. Chananja's Frage an die vom Vortrage Eleazar b. Azarja's kommenden Schüler: במה היתה הגדה היום, so b. Chagiga 3 a; j. Chag. Anf. dafür: מה היתה פרשתו.

[2]) S. auch oben S. 471, Anm. 2.

[3]) Mechiltha zu 16, 31 (51 a): כורע גד דומה להגדה שהוא מושך לבו של אדם. Vgl. Joma 75 a. S. oben S. 189, Anm. 1.

um in ויגד, Exod. 19, 9, einen besondern Inhalt hineinzulegen [1]). Diese Etymologie des Wortes Haggada beweist natürlich nicht, daß schon in so früher Zeit der Zusammenhang des Wortes mit dem Zeitworte הגיד dem Bewußtsein entschwunden war; hingegen beweist die Möglichkeit einer solchen spielenden Etymologie, daß deren Gegenstand, der Ausdruck Haggada, damals längst ein selbständiges, von seiner Wortfamilie losgelöstes Dasein führte. Der Ursprung des Wortes und seine wirkliche Bedeutung war, wie aus den angeführten Beispielen seiner Anwendung ersichtlich, noch lange später wohl bekannt; trotzdem scheute man sich nicht, es mit einer aramäischen Wurzel zu etymologisiren, welche geeignet war, die unwiderstehliche Wirkung der Agada auf die Gemüther des Volkes auf die prägnanteste Weise zum Ausdrucke zu bringen. Wahrscheinlich entstammte diese verherrlichende Etymologie demselben Kreise alter Agadisten, welche den religiösen Gehalt der agadischen Schriftauslegung, ihre Wirkung auf das religiös-sittliche Erkennen und Handeln in dem merkwürdigen Worte verherrlichten: Willst du Den erkennen, auf dessen Wort die Welt entstand, so lerne Haggada; denn dadurch erkennst du den Heiligen, gelobt sei er, und schließest dich seinen Wegen an [2])!

Zum Schluße sei noch eine die beiden Schreibungen unseres Wortes betreffende Frage erörtert. Bekanntlich ist es der babylonische Talmud, der zumeist הגדה schreibt, während die palästinensischen Quellen אגדה schreiben. Sowol Levy als Kohut nehmen an, daß diese letztere Schreibung mit א nicht etwa eine phonetisch-orthographische Modification der mit ה geschriebenen ursprünglichen Wortform, sondern ein sowol grammatisch als wurzelhaft von dem andern verschiedenes Wort ist. Beide

---

[1]) Sabbath 87 a: ויגד משה דברים שמושכים לבו של אדם כאגדה. S. auch Chagiga 14 a: וכל משען מים אלו בעלי אגדה שמושכין לבו של אדם כמים באגדה. Vgl. Die älteste Terminologie, S. 36, Anm. 4.

[2]) Sifrê zu Deut. 11, 22 (§ 49): דורשי רשמות אומרים רצונך שתכיר מי שאמר והיה העולם למוד הגדה שבתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו (s. oben S. 32, Anm. 1). Ähnlichen Sinn hat die oben S. 471. A. 3 citirte Deutung Josua b. Levi's.

punktiren אַגָּדָה, und Levy supponirt dafür eine auf die einfache Wurzel גד (wovon auch hebr. נגד) zurückgeführte secundäre Wurzel אגד, während Kohut, ohne eine grammatische Begründung, aram. נְגַד als Wurzel angiebt. In Wirklichkeit aber ist die Wortform אגדה nichts anderes, als eine in Palästina üblich gewesene Schwächung der Form הַפְעָלָה in אַפְעָלָה. Doch darf man deshalb das Wort in dieser Form nicht als aramäisches, aus dem Aphel abgeleitetes, Hauptwort betrachten, da es ein Aphel הַגִּיד = אַגַּד im Aramäischen nicht giebt. Es ist nur eine aramaisirte Nebenform des ursprünglichen hebräischen Wortes, wofür schon der biblische Hebraismus in אַזְכָּרָה, einem Terminus des Opferrituales, ein Beispiel bietet [1]). Das Wort ist also jedenfalls אַגָּדָה zu punktiren und die correcte Transscription wäre Aggada. Aber die Schreibung Agada ist in den meisten Werken, welche sich mit dem, was das Wort bezeichnet, beschäftigten, so allgemein geworden, daß es nicht richtig wäre, dem einmal in dieser Schreibart festgesetzten Namen einer bestimmten Disciplin die fremdartige Schreibart mit doppeltem g aufzuzwingen. Hat doch Zunz sogar הגדה nur mit einem g umschrieben. In den Gottesdienstlichen Vorträgen und in den späteren Werken schreibt er consequent Hagada.

II.

Die Agada als einer der drei Zweige der alten jüdischen Traditionswissenschaft [2]).

Ein palästinensischer Lehrer des 4. Jahrhunderts, Josua b. Nechemja [3]), knüpft an das Wort שלישים, Prov. 22, 20, den

[1]) Ähnliche אַפְעָלָה. — Formen rein hebräischer Wörter sind: אבטחה Mech. zu 18, 21 (60a, Z. 1); אדלקה, אונאה, אברלה j. Schebiith c. 7 Anf.

[2]) Aus der im Jahre 1899 in der Revue des Études Juives (Bd. XXXVIII, S. 211—219) erschienenen Abhandlung: Les trois branches de la vieille tradition Juive erweitert.

[3]) S. über ihn: Die Agada der palästinensischen Amoräer, III. Band, S. 303—309.

Gedanken, daß sich die Dreizahl in Allem geltend mache, was die Lehre Israels und deren Träger betrifft [1]). Er geht davon aus, daß die Worte הלא כתבתי לך שלישים darauf hinzielen, daß die Thora in einem Alphabet geschrieben sei, dessen Buchstaben „dreifach" sind: תורה שאותיותיה משולשים אלף בית גימל [2]). Nach diesem einleitenden Satze fährt der Agadist fort und stellt den Satz auf: והכל היה משולש, Alles — was die Lehre betrifft — war dreifach. Es folgt eine Liste von „dreifachen" Dingen, die mit dem Hinweise auf die Rolle der Zahl Drei bei der Offenbarung am Sinai schließt („im dritten Monate", Exod. 19, 1: סיון (= סיני) hat drei Buchstaben; „drei Tage", Exod. 19, 15). An der Spitze der Liste stehen folgende zwei Angaben: תורה משולשת תורה נביאים וכתובים משנה משולשת תלמוד הלכות והגדות. Die erste Angabe betrifft die Bibel, die תּוֹרָה in weiterem Sinne, welches Wort hier statt des sonst üblichen מִקְרָא angewendet ist [3]), und zählt die drei Abtheilungen der heiligen Schrift auf: Pentateuch (תּוֹרָה im engeren Sinne), Propheten und Hagiographen. Die zweite Angabe betrifft die „Mischna", d. i. die Tradition und zählte drei Abtheilungen derselben auf: Talmud, Halachoth und Haggadoth. Diese zweite Angabe ist in der anonymen Version, in welcher sich der Ausspruch Josua b. Nechemja's noch findet [4]), ausgelassen, und an ihrer Stelle folgt nach dem Satze über die Dreitheilung der heiligen Schrift der im Tanchuma an der Spitze des Ganzen stehende Satz über die

---

[1]) Tanchuma zu Exodus 19. 1.

[2]) Es ist nicht klar, worin diese „Dreifachheit" der Buchstaben des hebräischen Alphabets bestehen soll. Es sind zwei Erklärungen möglich: 1. Man schrieb das Alphabet in Gruppen von drei Buchstaben אבג דהו; es gehören also je drei Buchstaben zu einander. Mit den 5 Finalbuchstaben giebt es 27 Buchstaben, also 3×9 Gruppen. 2. Die meisten Buchstaben haben Namen, die mit drei Buchstaben geschrieben werden (אלף בית)

[3]) S. Blau, Zur Einleitung in die heil. Schrift, S. 16. — Die älteste Terminologie, S. 197.

[4]) Pesikta ed. Buber 105 a, daraus Jalkut I, 271, II, 960. S. auch Midrasch Mischle zu 22, 20 (ed. Buber, p. 92), wo R. Ismael — pseudepigraphisch — als Autor genannt ist.

Buchstaben des hebräischen Alphabetes. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß im Midrasch Tanchuma, wo auch der Autor des Ausspruches genannt wird, die ursprüngliche Gestalt desselben erhalten ist; denn in der That ist der Satz über die Buchstaben des Alphabetes die zunächst liegende Deutung der Textworte כתבתי לך שלישים, indem das Wort כתבתי einen Hinweis auf die Schrift enhält, in welcher die Thora geschrieben ist. Das Fehlen der Angabe über die drei Abtheilungen der „Mischna" in der anonymen Version läßt sich daraus erklären, daß dem Urheber dieser letzteren diese den drei Theilen der schriftlichen Lehre parallele Trichotomie der mündlichen Lehre nicht mehr geläufig war und er sie daher einfach wegließ. In Wirklichkeit ist diese Trichotomie der Tradition nicht etwa ein Einfall des Agadisten, sondern geht auf die früheste Tannaitenzeit zurück, wie aus einer ganzen Reihe von Aussprüchen bewiesen werden kann. Diese Aussprüche, die als durchaus authentisch betrachtet werden dürfen, seinen hier im Wortlaute vorgeführt, damit die aus ihnen sich ergebende Thatsache in voller Klarheit an's Licht trete [1]).

1. In einer merkwürdigen alten Baraitha, welche die Profanisirung des Hohenliedes und anderer Bibelverse durch deren Recitirung bei Gastmählern zum Gegenstande hat (Sanhedrin 101 a) [2]), richtet Gott an die über jene Profanisirung Klage führende Thora die Frage: Meine Tochter, womit sollen sich meine Kinder denn beschäftigen, wenn sie essen und trinken? Die Thora antwortet: אם בעלי מקרא הם יעסקו בתורה ובנביאים ובכתובים ואם בעלי משנה הם יעסקו במשנה בהלכות ובהגדות. Hier muß nach dem Worte משנה ergänzt werden: במדרש wie in der That die Lesart einer Handschrift lautet [3]). Dann erfordert es der Parallelismus, daß auch im ersten Theile des Satzes vor בתורה ergänzt werde במקרא. Es stehen also in der Baraitha מקרא und משנה und je drei

[1]) Vgl. Note 2 im IV. Bande der Geschichte der Juden von Grätz. 3. Aufl. S. 388—390; L. Dobschütz, Die einfache Bibelexegese der Tannaiten Breslau 1839), S. 48 f.

[2]) S. oben S. 186.

[3]) S. Rabbinowicz IX, 305.

Abtheilungen derselben einander gegenüber (ganz wie im Satze Josua b. Nechemja's).

2. Jehuda b. Ilai, ein Schüler Akiba's, rechnet zu den Anforderungen, die an den beim Fastengottesdienste Vorbetenden zu stellen sind, auch die, daß er bewandert sein müsse in der mündlichen und schriftlichen Lehre. Das wird so ausgedrückt (Taanith 16 b): ורגיל לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במדרש בהלכות ובאגדות. Man sieht, daß hier die beiden Gebiete des Studiums der Lehre durch die Verba קרא und שנה bezeichnet sind, aus denen die Namen der beiden Gebiete מִקְרָא und מִשְׁנָה gebildet wurden.

3. Zu den Dingen, die dem Trauernden verboten sind, gehört auch die Beschäftigung mit dem Studium (Bar. Moed Katon 21 a): ואסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במשנה במדרש ובהלכות ובתלמוד (Censurtext: ובש"ס) ובהגדות. Aus den bei Rabbinowicz z. St. verzeichneten Varianten geht hervor, daß im zweiten Theile des Satzes in einigen Quellen ובתלמוד, in anderen במדרש fehlt. In der That ist תלמוד ein Aequivalent zu מדרש. Die Münchener Talmudhandschrift hat: בתלמוד בהלכות ובהגדות, also dieselben drei Theile der „Mischna", wie Josua b. Nechemja. Natürlich hat משנה auch hier seine umfassende Bedeutung; ferner ist der erste Theil des Satzes so zu ergänzen: לקרות [במקרא].

In einer Baraitha (Taanith 30 a) heißt es, daß Alles, was an religiösen Vorschriften für den Trauernden gilt, auch auf die Trauer des 9. Ab seine Anwendung findet. Darunter: אסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות בש"ס ובמדרש ובהלכות ובאגדות. Hier hieß es offenbar ursprünglich: ולשנות במדרש ובהלכות ובהגדות. An die Stelle von מדרש trat תלמוד, eine von Rabbinowicz verzeichnete Handschrift (Dikd. Sofrim III, 184) hat wirklich בתלמוד ובה' ובא'; und so citiren den Satz auch alte Autoritäten. Im Texte der Ausgaben trat תלמוד (woraus die Censur ש"ס machte) neben מדרש; die Münchener Handschrift hat umgekehrt: במדרש ובתלמוד ובאג' ובהל'.

4. Den mit ritueller Unreinheit Behafteten ist das Studium gestattet (Bar. Berachoth 22 a, Moed Katon 15 a): מותרין לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במשנה ובמדרש ובהלכות ובהגדות. So die Münchener Handschrift in Moed Katon; man streiche das ו in ובמדרש und man erhält die richtige Lesung. In Berach. hat die Münchener Hschr. nach ובמדרש noch: ובתלמוד. Das letztere allein steht in den Ausgaben des Talmud, nur hat die Censur in Berachoth dafür gesetzt: ובגמרא, in M. Katon: ובש"ס. In der Tosefta, Berachoth 2, 12 (ed. Zuckermandel, S. 4, Z. 15) lautet der Satz so: מותרין לקרות בתורה ולשנות במשנה ובמדרש בהלכות ובהגדות (ו). Nach בתורה erg. ובנביאים ובכתובים. In j. Berach. 6 c, Z. 39 so: קורין בתורה ושונין מדרש הלכות והגדות.

5. Ein Mischnasatz, Nedarim IV, 3, besagt, daß wer durch ein Gelübde sich gebunden hat, einem Nebenmenschen keinen Vortheil zu gewähren, denselben nicht die heilige Schrift, wol aber die Disciplinen der Tradition lehren dürfe: ומלמדו מדרש הלכות והגדות אבל לא ילמדנו מקרא.

5. Im Sifrê zu Deuteron. 11, 22 (§ 48, ed. Friedmann, p. 84 b) lautet eine Paraphrase zu den Textworten „dieses ganze Gebot": שלא תאמר למדתי הלכות די לי תלמוד לומר כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת כל המצוה למוד מדרש הלכות והגדות וכן הוא אומר למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם זה מדרש כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם אלו הלכות ואגדות (Deut. 8, 3). Hier ist die Gesammtheit des Traditionsstudiums in seinen drei Zweigen als gleichwerthig gekennzeichnet. Der Ausspruch ist anonym und wol alt.

6a. Im Sifrê zu Deut. 32, 2 (§ 306, ed. Friedmann p. 132 a, Z. 13) heißt es von dem einheitlichen Geiste, der trotz der Verschiedenheit ihrer Theile, die ganze Lehre durchdringt, sowie einem und demselben Regen die verschiedensten Früchte ihren Geschmack verdanken: דברי תורה כולם אחת ויש בהם מקרא ומשנה הלכות והגדות. Hier muß offenbar nach ומשנה ergänzt werden: מדרש.

7. In der oben (S. 12, Anm. 4) erwähnten Classification der Schüler durch Gamliel I (Aboth di R. Nathan c. 40) heißt es viermal in der Aufzählung der Lehrgegenstände: שלמד מקרא

ומשנה מדרש הלכות ואגדות; nur ist das erste und zweite Mal מדרש ausgefallen. Jedoch hat eine von Schechter (S. 127) erwähnte Handschrift das zweite Mal ומדרש nach ומשנה; eine andere Handschrift hat auch das erste Mal מדרש nach משנה, während sie das zweite Mal תלמוד statt מדרש hat.

8. Aus unbestimmter, aber jedenfalls tannaitischer Zeit stammt die von Samuel tradirte Angabe: זבולון בן דן שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה (ו) תלמוד הלכות ואגדות (Kidduschin 30 a). Hier ist תלמוד (Ausgaben גמרא) s. v. wie Midrasch.

9) In der Aufzählung der Gegenstände, welche das Wissen Jochanan b. Zakkai's umfaßte, stehen an der Spitze: מקרא ומשנה תלמוד הלכות והגדות. So Sukka 28 a, Baba Bathra 134 a (die Ausgaben setzen גמרא für תלמוד), Aboth di R. N. c. 14 Anf. (ebenfalls גמרא). In Masech. Sofrim c. 16, Hal. 8 steht מדרש statt תלמוד, und מקרא ist durch תרגום ergänzt. Auf dieser Version beruht die der zweiten Version des Aboth di R. Nathan, c. 28 (ed. Schechter p. 58), wo aber מדרש fehlt. Hier sowie in Masech. Sofrim ist das Wort משנה ausgefallen.

10. In dem Trostspruche, den Eleazar b. Arach an Jochanan b. Zakkai richtete, als dessen Sohn starb, rühmt er diesen mit folgenden Worten (Aboth di R. Nathan c. 14 Ende): היה לך בן קרא תורה מקרא נביאים וכתובים משנה הלכות והגדות. Statt meiner früheren Emendation zu diesen Worten [1]) schlage ich jetzt folgende vor: היה לך בן קרא מקרא תורה נביאים וכתובים [ושנה] משנה [מדרש] הלכות והגדות [2]). Dadurch wird der Satz den oben, unter Nr. 1—4 gebrachten Sätzen analog. Es wäre auch unerklärlich, warum gerade מדרש nicht genannt wäre.

---

[1]) S. Jewish Quarterly Review IV, 425; oben S. 24, Anm. 2.

[2]) Erst nachträglich fand ich, daß eine diese Emendation bestätigende Lesart in dem Fragmente des Ab. di R. N. sich findet, welches Schechter im Anhange (S. 158) veröffentlicht hat. Dort lautet der Passus so: היה לך בן קרא מקרא תורה נביאים וכתובים ושנה משנה ומדרש הלכות והגדות. Statt ומדרש I. מדרש.

11. Von den Abgesandten der römischen Regierung, welche unter dem Vorwande, sich zum Judenthume zu bekehren, bei Gamliel II. die ganze jüdische Lehre studirten, wird erzählt (Sifrê zu Deut. 33, 3, § 344, p. 143 b): זקראו את המקרא ושנו את המשנה מדרש הלכות והגדות. In der Parallelstelle, j. Baba Kamma 4 b, Z. 31 steht תלמוד st. מדרש. In b. Baba Kamma 38 a fehlt die Aufzählung der Lehrgegenstände, und die Verba זקראו ושנו sind mißverständlich durch ושלשו ergänzt.

12. Das Wissen R. Tarphons wird mit folgenden Worten gekennzeichnet, Aboth di R. Nathan c. 18 Anf.: בשעה שתלמיד חכם נכנס אצלו ואמר לו שנה לי מביא לו מקרא ומשנה מדרש הלכות והגדות. In der Version des Midrasch Haggadol (s. Schechter's Bemerkung zu Ab. di R. N., p. 69) fehlt מדרש.

13. Ib. wird über R. Eleazar b. Azarja berichtet: בזמן שתלמידי חכמים נכנסו אצלו שאלו במקרא אומר לו במשנה אומר לו במדרש אומר לו בהלכות אומר לו באגדות אומר לו. In der Version des Midrasch Haggadol (ib.) fehlt der Absatz במשנה אומר לו und mit Recht, da משנה nur die Gesammtbezeichnung für die dann genannten drei Zweige der Tradition ist. Statt הלכות und אגדות hat Midr. Haggadol הלכה und הגדה, dem späteren Sprachgebrauche gemäß, in welchem die beiden Disciplinen mit dem Singular benannt werden.

14. R. Jona, ein bedeutender palästinensischer Amoräer des 4. Jahrhunderts (Zeitgenosse des oben genannten Josua b. Nechemja) kennzeichnet die Verdienste Akiba's um das Studium der Lehre mit den an Jes. 53, 12 anknüpfenden Worten: זה ר' עקיבא שהתקין משנה ומדרש והלכות והגדות, jer. Schekalim c. 5 Anfang, nach dem Texte in den Ausgaben des bab. Talmuds (8 b). Im Texte des jeruš. Talmuds (48 c. Z. 64): שהתקין מדרש הלכות והגדות. In der vollständigern Version muß statt ומדרש gelesen werden מדרש (vgl. Nr. 4). Dazu wird als abweichende Ansicht (ויש אומרים) mitgetheilt, nicht Akiba, sondern schon die „Männer der großen Versammlung" hätten diese Zweige der Tradition-

wissenschaft geordnet, d. h. redigirt [1]: זו אנשי כנסת הגדולה תיקנו (im jer. Talmud: [התיקנו] אלו אנשי כנסת הגדולה) [2].

15. In der Tosefta, Sota 7, 20, sind die einzelnen Ausdrücke von Prov. 24, 27 auf die verschiedenen Disciplinen des Studiums gedeutet, und zwar werden vier Versionen dieser Deutung gebracht. Eine derselben enthält die drei Zweige der Traditionswissenschaft: מדרש, אגדות, הלכות; eine andere setzt תלמוד an die Stelle von מדרש. Eine Version nennt מקרא und משנה, und außerdem מדרש; es ist die auch in der Bar. Sota 44a sich findende Version der Deutung, doch ist dort תלמוד an die Stelle von מדרש gesetzt. Eine Version endlich nennt משנה und zwei Fächer derselben: מדרש und הלכות.

16. In der Erläuterung zum Mischnasatze von der Aufnahmsfähigkeit der Hörer (Aboth 5, 15), in Ab. di R. N. c 40, werden die Disciplinen viermal in folgender Weise aufgezählt: מקרא ומשנה מדרש הלכות ואגדות. Die zweite Version der Ab. di R. N. c. 45 (S. 127 ed. Schechter) läßt מקרא ומשנה aus und nennt nur die drei Disciplinen der Mischna: מדרש הלכות ואגדות.

17. In der Erläuterung des Ausspruches von Josua b. Perachja (Aboth 1, 6) heißt es in Ab. di R. N. c. 8 Anf.: עשה לך רב כיצד מלמד שיעשה לו את רבו קבע וילמד ממנו מקרא ומשנה מדרש הלכות ואגדות. Die zweite Version c. 18 (p. 39) hat hier ebenfalls nur מדרש הלכות ואגדות und ebenso in der dort folgenden weiteren Ausführung.

18. Dem Ausspruche Eleazar b. Schammua's über die Arten der Weisenjünger, Ab. di R. N. c. 28 [3], liegt die Dreitheilung der Traditionswissenschaft zu Grunde, in der Reihenfolge Midrasch, Halachoth, Haggadoth (das als vierte Disciplin erwähnte תוספתות ist nicht ursprünglich).

---

[1] התקין ist soviel wie סדר. Vgl. Tosefta Zabim I, 5 (ed. Zuckermandel p. 676): כשהיה ר' עקיבא מסדר הלכות לתלמידים. — Ebenso ist פרשיותיהן, Tosefta Sabbath 1, 12 = מכדרין פרשיות, b. Sabbath 13a.

[2] S. Die älteste Terminologie, S. 103 f.

[3] S. Ag. d. Tan. II, 279.

Aus den hier vorgeführten Beweisstellen ist bis zur Evidenz klar geworden, daß die von Josua b. Nechemja in seinem Agadasatze erwähnte Dreitheilung der Traditionswissenschaft als geschichtliche Thatsache betrachtet werden muß. Unter מִשְׁנָה, das ist ebenfalls an den citirten Stellen ersichtlich geworden, verstand man in frühester Zeit die Gesammtheit des Traditionsstudiums; das Wort ist ein Correlativum zu מִקְרָא, der Bezeichnung der Bibel und ihres Studiums. Gegenstand des Traditionsstudiums war: 1. „Midrasch", die Auslegung des Bibeltextes, und zwar vor allem der gesetzlichen Theile des Pentateuchs. 2. „Halachoth", die normirten und in fester Form überlieferten Satzungen, ohne Rücksicht auf ihre Herleitung aus der heiligen Schrift. 3. „Haggadoth", die nichthalachischen Schriftauslegungen und die daran sich knüpfenden Aussprüche ethischen und sonstigen Inhaltes. Statt הֲלָכוֹת und הַגָּדוֹת sagte man mit der Zeit הֲלָכָה und הַגָּדָה (אגדה) um die beiden Gebiete zu bezeichnen. Übrigens ist auch für מִדְרָשׁ die ursprüngliche Pluralform מִדְרָשׁוֹת nachweisbar [1]). Jedoch zeigen die vorgeführten Stellen, daß es üblich war, neben den Pluralformen הלכות und הגדות bei der Nennung der drei Zweige der Traditionswissenschaft den ersten Zweig derselben mit dem Singular מִדְרָשׁ zu bezeichnen.

An die Stelle von מִדְרָשׁ setzte man zuweilen תַּלְמוּד. Mit diesem Worte bezeichnete man, und zwar schon in tannaitischer Zei, die exegetische Begründung und die dialektische Erörterung der Halachoth; und so haben in der That תַּלְמוּד und מִדְרָשׁ zum Theile denselben Inhalt. Der Unterschied zwischen ihnen liegt darin, daß der „Midrasch" vom Bibeltexte ausgeht und an denselben seine Auslegungen und Erörterungen knüpft, während der „Talmud" von den Halachasätzen ausgeht und dieselben exegetisch begründet und erörtert. Der „Talmud" hat daher als hauptsächlichen Inhalt die halachische Schriftauslegung, also denselben wie der Midrasch, der, nachdem die „Haggadoth" (Haggada, Agada) als

[1]) In der Erzählung über Akiba's erste Studien heißt es im Ab. di R. N., 2. Version c. 12 (p. 24): ולמד מקרא ותרגום ומדרשות הלכות ואגדות.

besondere Disciplin betrachtet wurden, nichts anderes war, als halachische Schriftauslegung.

Was den zweiten Zweig der Traditionswissenschaft betrifft, die Halachoth, so bekam er seine endgiltige Textirung in dem Werke Jehuda's I, des Patriarchen, das in Palästina auch in der amoräischen Zeit הֲלָכוֹת genannt wurde [1]). Aber als eigentlicher Name des Werkes wurde das Wort מִשְׁנָה verwendet [2]), so daß sich der Umfang der ursprünglichen Bedeutung desselben verengte und fortan Mischna κατ' ἐξοχήν nur einen Zweig der „Mischna" im weiteren Sinne benannte. Der „Talmud" oder „Midrasch", ursprünglich den „Halachoth" coordinirt, wurde zu derjenigen Disciplin, welche die Mischna Jehuda's I als Textbuch behandelte und das hauptsächliche Studium der Schulen Babyloniens und Palästina's im 3.—5. Jahrhunderte war. Aus ihr gieng als Litteraturwerk der Talmud hervor, in seiner doppelten Gestalt, wie er sie in Babylonien und Palästina gewonnen hatte.

Es sei noch darauf hinzuweisen, daß die Kirchenväter, speciell Hieronymus, unter δευτέρωσις, der griechischen, etymologisch genauen Wiedergabe von מִשְׁנָה (aram. מתניתא), das ganze Gebiet der jüdischen Tradition verstehen. S. die betreffenden Stellen bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, I. Theil, 2. Auflage, S. 88, 96. Daß z. B. Hieronymus dabei auch an Agadasätze denkt, zeigt seine Äußerung, zu Ezechiel 36 (Vallarsi V, 422). „Neque enim juxta Judaicas fabulas, quas illi δευτερώσεις appellant, gemmatam et auream de caelo exspectamus Jerusalem" [3]). S. auch noch Epist. 18 ad Damasum c. 20. (Vallarsi I, 62): Sed ne videamur aliquid praeterisse earum, quas Ju-

---

[1]) S. jer. Horajoth Ende; Lev. r. c. 3 Anf.; Schir r. zu 6, 8 (ס׳ מסכתות של הלכות).

[2]) Auch die anderen Halachoth-Sammlungen, wie sie noch in der Tosefta und in den Baraitha's der beiden Talmude vorhanden sind, wurden „Mischna" genannt.

[3]) Vgl. als Beispiel einer agadischen „Mischna" Pesifta 107 b: אי״ר אבדימא איש חיפה שניתי במשנתי שירד הקב״ה בסיני בכ״ב אלף כתות של מלאכי השרת. S. Die Ag. d. paläst. Am. III, 537. — Vgl. noch Friedmann's Einl. zum סדר אליהו רבה, S. 47.

daei vocant δευτερώσεις, et in quibus universam scientiam ponunt.

Die drei Zweige der alten Traditionswissenschaft, wie sie seit den Tagen der Zerstörung Jerusalems bezeugt sind, gewiß aber in frühere Zeit hinaufreichen, sind demnach mit vollem Rechte und auf geschichtlicher Grundlage durch den Agadisten des 4. Jahrhunderts den drei Abtheilungen der heiligen Schrift gegenüber gestellt wurden. In Wirklichkeit hat aber zu jener Zeit diese Dreitheilung und die Coordinirung von Midrasch, Halachoth und Haggadoth nicht mehr bestanden. Die Mischna Jehuda's I war in den Vordergrund gerückt, und neben ihr bestanden die als Tosefta bezeichneten Baraithasammlungen. Darum ist die Aufzählung der Fächer des Traditionsstudiums nicht bei der alten Trichotomie geblieben, sowie auch in mancher der oben angeführten Stellen durch den spätern Sprachgebrauch Corruptelen des ursprünglichen Wortlautes eingedrungen sind. Als Beispiele der jüngern Form, welche die Liste der Zweige des Traditionsstudiums gewann, seien folgende Aussprüche aus dem paläst inensischen Midrasch angeführt. Im Midrasch Chazitha (Schir rabba) zu Hoh. 1, 14 lesen wir als Paraphrase zum Worte אֶשְׁכֹּל zwei Mal: מהו אשכל איש שהכל בו מקרא משנה תלמוד תוספתות ואגדות. Hier ist משנה an die Stelle des alten הלכות gekommen; תלמוד vertritt hier מדרש, aber in der neuen Bedeutung, in der er auf die Mischna Bezug hat. Hinzugekommen sind die Tosefta's. In Exodus rabba c. 23 (10) findet sich folgende Deutung zu Hoh. 1, 5: מה אהלים של ישמעאלים כעורים מבחוץ ונאים מבפנים כך הם תלמידי חכמים אף על פי שהם נראים כעורים בעולם הזה הם מלאים מבפנים מקרא משנה תלמוד הלכות והגדות. In Schir rabba z. St. lautet der Schluß dieses Ausspruches so: אבל בפנים יש בהם תורה מקרא משנה מדרשות הלכות תלמוד תוספתות ואגדות. Es ist klar, daß die Version des Exodus rabba die ursprüngliche ist; die Aufzählung deckt sich genau mit den oben angeführten. Die längere Version in Schir rabba setzt an die Spitze תורה, womit die umfassendste Bezeichnung des genannten Wissens gegeben ist. Dann folgt die Specificirung und zwar, wie in Exod. r., zunächst die beiden Haupt-

gebiete מקרא [1]) und משנה. Dann folgen die Fächer der Mischna, und zwar so, daß zu den ursprünglichen drei (מדרשות הלכות ואגדות) noch Talmud und Tosefta's hinzugekommen sind. — In Genesis rabba c. 16 (4) lautet die Deutung der zweiten Hälfte von Gen. 2, 12 so: שם הבדלח ואבן השהם מקרא ומשנה ותלמוד ותוספתא ואגדה. Das ist — bis auf die Singularform תוספתא, אגדה — dieselbe Liste, wie in der eben angeführten Stelle des Schir rabba zu 1, 14. — In einem oft wiederholten Ausspruche Josua b. Levi's zu Deut. 9, 10 wird gesagt, daß Moses am Sinai den ganzen Umfang der Lehre offenbart empfieng. In j. Chagiga 76 d, Z. 33 lautet die Liste sehr genau: מקרא ומשנה תלמוד הלכות והגדות; in j. Pea 17 a, Z. 59 fehlt הלכות, ebenso j. Megilla 74 d, Z. 25. In Lev r. c. 22 Anf.: מקרא ומשנה הלכות תלמוד תוספתות אגדות; in Koheleth r. zu 1, 5, ebenso, jedoch fehlt תלמוד. In Koh. r. zu 5, 8 ebenfalls wie in Lev. r. c. 22, jedoch הלכה st. הלכות. Eine anonyme Agada, die inhaltlich dem eben citirten Ausspruche Josua b. Levi's nahe steht, findet sich in Exod. r. c. 47 (7). Gott spricht zu Moses: אני נותן לך הלכות מדרשות ואגדות, also die dreigetheilte traditionelle Lehre. Und ebendaselbst: כך אמר לו הקב"ה כתוב לך תורה נביאים וכתובים שיהיו בכתב אבל הלכות ומדרש ואגדות והתלמוד יהיו על פה. Hier haben wir — wenn von והתלמוד abgesehen wird — die drei Abtheilungen der h. Schrift neben den drei Fächern der Traditionswissenschaft, ganz wie in dem Ausspruche Josua b. Nechemjas. An der Spitze der drei Fächer steht in diesen beiden Sätzen aus Exodus rabba הלכות, weil man zur Zeit, als die Aussprüche diese Form erhielten, unter „Halachoth" die Mischna Jehuda's I., den wichtigsten Theil der Traditionswissenschaft, verstand. — Aus dem eben citirten Ausspruche Josua b. Levi's, aber auch aus anderen Aussprüchen palästinensischer Amoräer ist ersichtlich, daß vom dritten Jahrhunderte an die neben dem Bibelstudium den Gegenstand

[1]) Daß מקרא hier nicht Ergänzung zu תורה ist und nicht die nichtpentateuchischen Theile der Bibel bedeutet — wie Blau, Zur Einleitung, S. 26, glaubt — beweist schon der Umstand, daß מקרא mit תורה nicht durch ו verbunden ist. S. Die älteste Terminologie, S. 118.

des Lehrens und Lernens bildende Traditionswissenschaft in die drei Zweige zerfiel: Mischna, Talmud, Agada. Diese bilden mit der an erster Stelle genannten Mikra die vier Fächer des Studiums, die ein Agadist vom Anfange des vierten Jahrhunderts (Chanina b. Papa) nach der Physiognomie des Lehrenden so charakterisiirt: פנים זועפות למקרא פנים בינוניות למשנה פנים מסבירת לתלמוד פנים שוחקות לאגדה (Pesikta 110 a und Parall., s. Ag. d. pal. Am. II, 519). Es geschieht das mit Anknüpfung an die Worte פנים בפנים, Deut. 5, 4. In denselben Worten findet ein anderer Agadist die Andeutung, daß Gott am Sinai Israel Alles lehrte: מקרא ומשנה תלמוד ואגדות. Es ist das derselbe Gedanke, den Josua b. Levi in dem eben angeführten Satze an Deut. 9, 10 geknüpft hatte. Der große Agadist Jizchak sondert diese vier Fächer in die Gruppen Mischna und Talmud einerseits, Mikra und Agada andererseits; nur aus den letzteren will die große Menge Vorträge hören. Die erste Gruppe, Mischna und Talmud, findet sich in einem interessanten Ausspruche des eben genannten Jizchak zu תלמוד, מדות, הלכות erweitert, von denen הלכות mit משנה identisch ist und מדות (eig. die Normen der Schriftauslegung) die halachische Bibelexegese bezeichnet (Lev. r. c. 3 Anf., s. Ag. d. pal. Am. II, 221). Der Weisenjünger muß allerdings alle vier Fächer des Wissens inne haben. Wie Tanchuma b. Abba es mit Deutung von Hoh. 5, 14 ausdrückte, muß er, wie im Gewürzkasten alle Arten wohlriechender Stoffe sind, voll sein von allen Arten des Wissens: Mikra, Mischna, Halacha und Agada (Schir rabba z. St.). Hier ist „Halacha" im Sinne von Talmud angewendet. Für das fachliche Schulwissen tritt die schwierigere, weniger volksthüliche jener beiden Gruppen Jizchaks, Mischna und Talmud, in den Vordergrund, die Agada tritt zurück. In einer Anekdote über Jehuda I, den Patriarchen (Baba Bathra 8 a) werden als die drei Classen der das eine oder andere Fach des Schulwissens Innehabenden genannt: בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי תלמוד, (s. Dikd. Sofrim z. St.; die בעלי הלכה und בעלי הגדה der Ausgaben sind späterer Zusatz) [1]). Tanchum

[1]) In Chagiga 14 a tritt in der Deutung von Jes. 9, 1 noch בעלי הגדה zu den genannten drei Classen.

b. Chanilai (3. Jahrhundert) lehrt: Man theile seine Zeit in drei Theile: ein Drittel sei der heiligen Schrift, ein Drittel der Mischna, ein Drittel dem Talmud gewidmet (Aboda zara 19 b). In Kidduschin 30 a tradirt das Safra im Namen Josua b. b. Chananja's, des alten Tannaiten; doch ist wahrscheinlich ר' יהושע בן חנניה aus ר' יוסי בר חנינא = ריב"ח geworden). Nach Jochanan geht der Talmud der Mischna, nach Samuel b. Nachman die Mischna dem Talmud im Range vor (j. Horajoth 48 c). Judan (4. Jahrh.) sieht in Koh. 11, 9 die Freude an den drei Fächern des Wissens: Bibel, Mischna und Talmud angedeutet (Koh. r. z. St.). Der „Talmud" findet sich auch, als Vertreter der halachischen Disciplinen, der Agada gegenübergestellt. Nach Samuel, dem Sohn Jose b. Abuns (Ende des 4. Jahrh.) ist der „Reiche" in Prov. 28, 11 der בעל תלמוד, der „Arme" der בעל אגדה. Aber schon einer der letzten Tannaiten, Benaja (s. Ag. d. Tann. II, 540), stellt Talmud der Haggada gegenüber (Pesikta 176 a, Lev. r. c. 21). Im Sprachgebrauche der babylonischen Schulen nannte man den halachischen Theil der öffentlichen Vorträge שמעתא, im Gegensatze zur אגדתא. In einer tannaitischen Quelle lauteten die beiden Ausdrücke שמועה ואגדה (Moed katon 23 a). In den Vorträgen Meirs war תלתא שמעתא ת' אגדתא (Sanhedrin 38 b) Jizchak Nappacha wird von Ammi aufgefordert: לימא מר שמעתא, von Assi: לימא מר אגדתא. In der bekannten Anekdote über Chija b. Abba und Abahu heißt es von dem Einen: דרש בשמעתא, von dem Andern: דרש באגדתא. In dieser Gegenüberstellung von Halacha und Agada hat das Wort diejenige Bedeutung, in welcher es litteraturgeschichtlich am bekanntesten geworden ist, indem man sich gewöhnte, Alles, was im babylonischen Talmud nicht Halacha ist, als Agada zu bezeichnen.

Zum Schlusse weise ich noch auf das dem 10. Jahrhundert angehörige Midraschwerk, Tanna dibe Elija (Seder Elija rabba) hin, in welchem die Fächer der Traditionswissenschaft neben der heiligen Schrift und deren Theilen mehrfach genannt werden, und zwar auf dieselbe Weise, wie in den alten tannaitischen Quellen. Cap. XIII (ed. Friedmann S. 68): קרא אדם תורה ונביאים

וכתובים בילדותו והזקין ושנה משנה מדרש הלכות ואגדות (die vatikanische Hschr. hat nach מדרש den Zusatz ותלמוד). Etwas vorher (S. 67): אל ילמד אדם תורה ברבים אלא אם כן קרא תורה ונביאים וכתובים ושנה משנה ומדרש (statt ומדרש muß es heißen: מדרש והלכות ואגדות). — Cap. XIV (S. 69): חכמים ותלמידיהם שמוסרים עצמם למות באוהל שמוסרים (die vatikanische Hschr.: למקרא ולמשנה ולמדרש ולהלכות ואגדות). — Jb. (S. 69): את עצמם במקרא במשנה במדרש בהל' ובאג' (die vatikanische Hschr. läßt את עצמם להבין במקרא ובמשנה במדרש בהלכות ובאג' aus). — Jb. (S. 69 unt.): למות באהל במקרא במשנה במדרש בהל' ובאג' (die vatik. Handschr. läßt למות באהל aus, auch במדרש fehlt). — Cap. XVII (S. 88): היו ישראל עוסקין במקרא במשנה במדרש בהלכות ואגדות. — Cap. XVIII (S. 91): אם קרא אדם תורה ונביאים וכתובים ושנה משנה מדרש הלכות ואגדות. — Ib. (ib.): אלו תלמידי חכמים שיש בהם תורה מקרא ומשנה הלכות ואגדות (die vatik. Hschr.: יש בו תורה מקרא ומשנה ומדרש והלכות ומעשים טובים ואגדות ומ"ט). — Cap. XXI (S. 117): שעוסקים בתורה בכל יום ומיסרין את עצמם במקרא במשנה במדרש בהלכות ובאגדות (die vatik. Hschr. blos: שעסוקים בתורה בכל יום תמיד). — Cap. XXX (S. 155): קרא אדם תורה ונביאים ושנה משנה ולמד הלכות ואגדות (vatik. Hschr.: ושנה משנה מדרש הלכות ואגדות). — Man braucht nicht anzunehmen, daß diese Stellen des Tanna dibe Elija etwa aus älteren, tannaitischen Quellen stammen. Wahrscheinlich soll diese Art, die Fächer der Traditionswissenschaft aufzuzählen, mit dazu beitragen, dem Werke das Gepräge hohen Alterthums zu verleihen.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 5, Z. 15. Nach dem Worte „stehend" erg.: „erscheine nicht sitzend". — Zu S. 24, Anm. 3. Vgl. den Anhang, S. 480. — S. 28, Anm., Z. 8. St. ראת l. ראה. — S. 29, Z. 4 von unt. Statt Ḫ l. „R." — S. 34. Z. 2. St. „S. 35, Anm. 2." l. „S. 32, Anm. 1." — S. 50, Anm. 2, Z. 17. St. „ihnen" l. „ihm". — S. 63, Anm. Z. 1. St. „Zadok" l. Jakob. — S. 76. Anm. 4, Z. 8. Nach „beruht der" erg.: Ausdruck. — Zu S. 77, Anm. 2. Vgl. den Anhang, S. 481. — S. 79, Anm. 5. St. „Zoll" l.: Joel. — S. 91, Anm. 4. vorl. Z. St. „seinem" l. jenem. — S. 120, Anm. 1, Z. 1. St. „anderen" l. einem. — S. 138, Anm. 1. St. „Lévy" l. Lévi. — S. 166. Anm. 3. St. „85" l. 80. — S. 167. Anm. 1. St. „18" l. 8. — S. 175, Anm. 4, Z. 2. Erg. טנרם. — S. 176, Z. 23. St. „irdischen" l. irdenen. — Zu S. 195, Anm. 4. Vgl. Rahmer, Hieronymus, Commentar zu den zwölf kleinen Propheten, zu Micha 4, 5 (S. 34). — S. 243, Anm. 1. Z. 5. St „בתורה" l התורה. — S. 245, Z. 15. St. „75" l. 78. — Zu S 295. Nachzutragen ist das Gespräch Akiba's mit einem Heiden über Amos 5, 21, Tanchuma im Jalkut zu Jes. 1, 14 (§. 255 Ende), Num. r. c. 21 Ende, daraus im Jalkut Machiri zu Jesaja, S. 10. Vgl. Rahmer a. a. O. S. 21.

Regiſter.

A. Tannaiten.

Abba Chanan (Chanin) 107, 115, 118, 119, 125, 143.

Abba Gorion 90, 91.

Abba Joſe b. Chanin 46, 371, 372.

Abba Saul 69, 91, 338, 367.

Abba Saul b. Batnith 46, 50, 371.

Abtalion 1, 3.

Abuja 124 f.

Acha 252, 282.

Akabja b. Mahalalel 316, 333, 411, 412, 444.

Akiba 2, 4, 7, 15, 32, 33, 37, 40, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 69, 79, 80, 87, 88, 90, 93, 98, 106, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 120, 128, 134, 136, 137, 138, 140, 143, 148, 155, 161, 162, 173, 178, 186, 193, 213, 215, 216, 217, 219, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 240, **243—246**, 248, 252, 254, 255, 257, 262, **263—342**, 344, 345, 348, 350, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 366, 367, 368, 369, 371, 373, 374, 375, 385, 387, 388, 393, 397, 401, 403, 404, 407, 408, 411, 412, 413, 415, 417, 418, 419, 422, 431, 432, 434, 435, 436, 437, 440, 444, 445, 446.

Akylas 86, 106, 111, 166, 178, 185, 419.

Bar Kappara 66, 112, 163, 184, 273, 306.

Ben Bag Bag 8 f.

Ben (Bar) He He 8 f.

Ben Jasjan ſ. Joſe b. Jasjan.

Ben Paturi **60—62**, 278.

Benê Bathyra 3.

Chalaftha 398, 435.

Chanan der Aegypter 352.

Chananja b. Chakhinai 40, 276, 307, 346, **434—436**.

Chananja b. Chizkija b. Garon 18, 19.

Chananja b. Jehuda 230, **440**.

Chananja der Bruderſohn Joſua's 117, 314, 374, 375, **385—389**, 438.

Chanina b. Antigonos **373**, 401.

Chanina b. Doſa 209, 222, 276, 288, 436.

Chanina b. Gamliel 86, 145, 344, **436—440**.

Chanina b. Teradjon 67, 353, **394—397**, 400, 403.

Chanina der Vorſteher der Prieſterſchaft 23, **51—53**, 54.

Chidka 445, **446—447**.

Chija 192, 417

Chilfa b. Agra 277.
Chilfa b. Karuja 93, 184.
Dosa 140.
Dosa b. Harkinas 12, 157, 212, 213, 267.
Dosithai b. Jannai 151.
Dositheos 12.
Eleazar aus Modiim 34, 35, 66, 90, 110, 126, 127, 140, 142, 145, 147, 157, 164, **187—211**, 217, 218, 348, 390, 392, 401
Eleazar b. Arach 24, 34, 35, 40, **69—72**, 75, 103, 124, 140, 231, 349.
Eleazar b. Azarja 79, 95, 99, 132, 140, 143, 162, 188, **212—232**, 233, 238, 252, 262, 267, 279, 302, 308, 315, 317, 322, 326, 345, 353, 370, 375, 382, 383, 404, 408, 425, 426.
Eleazar b. Chananja b. Chizkija b. Garon 19.
Eleazar b. Dama 233, 255, 257.
Eleazar (Eliezer) b. Jakob 62, 65, 215, 435.
Eleazar b. Jehuda aus Barthotha **440—444.**
Eleazar b. Jose 225, 381, 382, 393.
Eleazar b. Matthia 346.
Eleazar b. Parta I 194, 362, 394, **400—403.**
Eleazar b. Parta II. 402.
Eleazar b Schammua 97, 258, 326, 374, 386, 393.
Eleazar b. Zadok I 43, **46—50**, 51, 62, 63, 75, 95.
Eleazar b. Zadok II 49, 50, 62, 159.
Eleazar Chisma 164, 213, 222, 366, 367, **368—370**, 448.
Eleazar Hakkappar 306, 343, 383.
Eliezer b. Hyrkanos 12, 25, 34, 35, 36, 45, 66, 67, 70, 75, 84, 89, 90, 93, 94, **96—155**, 156, 158, 162, 163, 169, 182, 193, 195, 206, 208, 209, 210, 213, 232, 238, 242, 248, 253, 257, 264, 266, 281, 283, 295, 299, 300, 301, 312, 313, 322, 332, 334, 339, 340, 345, 354, 357, 363, 374, 378, 379, 381, 389, 394, 430.
Eliezer b. Jakob 5, **62—67**, 90, 115, 127, 278, 321, 378, 401, 432.
Eliezer b. Jizchak 46
Eliezer der Sohn Jose's des Galiläers 140, 194, 225, 230, 242, 335, 358, 365, 366, 393.
Elischa b. Abuja 50, 123, 124, 264, 290, 298, 308, 407, 415, **430 — 434.**
Gamliel I 12, 21, 85, 86, 89.
Gamliel II 20, 31, 34, 35, 45, 55, 68, 71, **73—95**, 103, 107, 126, 127, 132, 134, 138, 139, 161, 165, 166, 175, 182, 183, 188, 192, 203, 212, 213, 222, 229, 276, 282, 283, 284, 288, 294, 330, 343, 345, 366, 367, 368, 370, 385, 390, 436.
Hillel **1—11**, 12, 15, 20, 22, 24, 28, 45, 51, 55, 56, 64, 73, 76, 84, 85, 233, 278, 278, 301, 370, 406.
Ilai 97, 99, 398.
Ismael b. Eleazar b. Azarja 213.
Ismael b. Elischa 2, 15, 46, 55, 56, 57, 58, 98, 118, 121, 125, 159, 166, 212, 213, 215, 229, 230, **232—263**, 280, 292, 293, 297, 301, 303, 304, 305, 314, 316, 324, 334, 340, 345, 352, 353, 354, 365, 373, 377, 380, 382, 383, 387, 401, 404.

Ismaels Schule 247.
Ismael b. Jochanan b. Beroka 238, 412, 448.
Ismael b. Jose 257, 262, 382, 433.
Issi b. Jehuda 62, 215.
Jehuda I (der Patriarch) 11, 36, 50, 81, 97, 140, 158, 189, 215, 270, 272, 284, 292, 343, 358, 386, 396, 402, 409, 414, 417, 448.
Jehuda aus Kefar Ikos 93.
Jehuda b. Baba 397, **403—406**, 435, 445.
Jehuda b. Bathyra 98, 137, 315, 316, **374—380**, 387.
Jehuda b. Dama 258.
Jehuda b. Dorotheos 2.
Jehuda b. Gamliel 436
Jehuda b. Ilai 17, 31, 92, 94, 97, 122, 148, 215, 230, 238, 259, 261, 276, 284, 285, 311, 316, 327, 328, 337, 348, 378, 390, 391, 392, 435, 436, 440.
Jehuda b. Pappos 282.
Jizchak 45, 386.
Jochanan b. Beroka 213, **448—449**.
Jochanan b. Gudgeda 222, 368.
Jochanan b. Nuri 215, 216, 277, 310, 311, 328, 329, 338, **366—368**, 369, 448
Jochanan b. Zakkai 10, 12, 15, **22—42**, 52, 61, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 86, 88, 90, 96, 97, 98, 100, 119, 120, 121, 124, 147, 150, 157, 160, 168, 169, 172, 181, 188, 203, 204, 215, 231, 248, 276, 331, 336, 342, 416.
Jochanan der Sandalar 374.
Jonathan 363, 374, 380, 381, 382, 783, 407.
Jonathan b. Uzziel 12, 20 f 124, 341.
Jose b. Chalaftha 12, 17, 82, 95, 104, 133, 165, 200, 215, 233, 237, 238, 259, 298, 329, 375, 420, 436.
Jose b. Jasjan 308.
Jose b. Jehuda 39, 63, 97, 178.
Jose b. Kezartha 400.
Jose b. Kisma 395, **397—400**, 436.
Jose b. Kipper 386.
Jose der Galiläer 109, 116, 138, 140, 141, 215, 218, 229, 231, 233, 245, 247, 259, 295, 303, **304—306**, 317, 326, 345, 347, 350, **352—365**, 366, 375, 378, 390, 393, 402, 437.
Jose der Sohn der Damascenerin 94, 98, **389—394**.
Jose Hakkohen 40, **67—69**, 75, 82.
Josija 375, 380, 381, 441.
Josija und Jonathan 2, 125, 201, 238, 243.
Josua b. Akiba 269
Josua b. Chananja 25, 31, 33, 34, 35, 39, 40, 45, 54, 61, 66, 69, 71, 74, 79, 80, 82, 88, 90, 92, 93, 96, 99, 100, 104, 106, 107, 110, 117, **123—187**, 189, 193, 195, **197—210**, 212, 213, 214, 215, 222, 233, 248, 255, 264, 274, 282, 299, 301, 318, 322, 332, 345, 354, 366, 368, 369, 385, 407, 423, 424, 425, 448.
Josua b. Hyrkanos 61.
Josua b. Jonathan 265.
Josua b. Kaposai 86
Josua b. Karcha 39, 64, **143**, 164.
Juda b. Sarisai 11.
Levi b. Sisi 358.
Levitas aus Jabne **444**.

Matthia b. Charasch 116, 250, 374, **380—384.**
Matthia b Margaloth 11.
Meir 31, 36, 46, 50. 70, 72, 75, 104, 121, 122, 124, 192, 215, 238, 254, 259, 262, 275, 277, 279, 281, 285, 287, 290, 298, 308, 319, 323, 336, 339, 353, 396, 397, 431, 434, 436, 446.
Menachem b. Nappach 343.
Nachum aus Gimzo **57—59**, 275, 301, 323.
Nachum der Meder 352.
Nathan 94, 151, 204, 244, 257, 281, 306, 363, 386.
Nechemja 59, 72, 130, 135, 148, 311, 328, 392.
Nechunja b.Hakkana 34, 35, **54—56**, 57, 59, 97, 233, 262, 340. 341.
Nehorai 72 185, 295. 356, 410.
Papias 317, 318, 320.
Pappos(-us) b. Jehuda 281, 313, 317, 318, 319, 320, 397.
Pinchas b. Jair 268.
Samuel der Kleine 46, 83, 84. 95, 120, 203, 212, 234, **370—372**, 406.
Schammai 9, 11, 12, 15, 19, 55, 76, 103.
Schemaja 1, 3
Schulen Hillels und Schammais 6, **11—22.** 44, 63. 85. 96, 137, 161, 164. 225, 408, 437, 441.
Simai 50
Simon aus Schikmona **445—446**.
Simon aus Teman 346, 352, 419, **444—445.**
Simon b. Akiba 298
Simon b. Antipatros 181.
Simon b. Azzai 6, 62, 70, 125, 160, 221, 234, 314, 335, 346, **406—422**, 425, 427, 434. 435, 444, 445.
Simon b. Chanina 352.
Simon b. Eleazar 3, 18, 53, 161, 187, 194, 221, 267, 277, 413, 421, 434.
Simon b. Gamliel I 12, 74, 86, 234.
Simon b. Gamliel II 31. 74, 85, 128, 159, 215, 231, 369, 386, 436, 440, 448.
Simon b. Hillel 12.
Simon b. Jehuda aus Kefer Ikos 93, 137.
Simon b. Jochai 12, 14, 15. 17, 48, 116, 137, 163. 196, 215, 238, 239, 243, 246, 246, 249, 270, 271, 280, 281, 283. 306, 330, 334, 377, 381. 382, 389. 391 433. 434, 435, 436, 437, 440.
Simon b. Nanos 234, 350.
Simon b. Nethanel 40. 75, 88, 107.
Simon b. Tarphon **447—448.**
Simon b. Zôma 123. 214. 215, 346, 406, 407, 410, 415. 421, **422—430**, 434.
Simon der Sittsame 100
Simon Happaktuli 84.
Simon Sikhna 41.
Tarphon 2, 72, 162, 188, 212, 213, 215, 216, 219, 229, 233, 234, 236, 258. 259, 266, 296, 307, 322, **342—352**, 353, 360, 407, 434, 437, 444.
Zacharia 259.
Zacharia b. Kabutal 386
Zadok I 4, 12, **43—46**. 47, 48, 74. 75, 429
Zadok II 50
Zadok III 50
Zerikan 447.

B. Amoräer.

Abahu 10, 119, 158, 282, 368, 385, 434, 440.
Abaji 158.
Abba b. Chija 373.
Abba b. Kahana 347.
Abba b. Pappai 411.
Abba Chalifa 183, 184.
Abba Nehorai 350.
Abin b. Jehuda 34.
Acha 33, 282.
Adda b. Ahaba 159.
Aibo 365, 372.
Alexander 106.
Ammi 69, 163, 200.
Aschi 412.
Assi 69, 277.
Berechja 33, 128, 129, 192, 277, 331.
Bezalel 295.
Chama b. Chanina 171, 224, 406.
Chanin 389.
Chanina 3, 158, 171, 273, 350.
Chanina b. Papa 265.
Chanina aus Sepphoris 437.
Chija b. Abba 183, 184, 373, 384.
Chisda 182, 189, 295, 399.
Chizkija b. Chija 123.
Dosithai 151.
Eleazar (b. Pedath) 33, 38, 115, 119, 158, 221, 228, 310, 331, 362.
Hoschajah 22, 34, 292.
Huna (Babyl.) 63, 158, 189, 274.
Huna (Paläst.) 185, 194, 230
Jakob b. Idi 12, 83.
Jehuda (b. Jechezkel) 166, 284, 437.
Jehuda b. Pazzi 178, 332, 334.
Jehuda b. Pedaja 160.
Jehuda b. Simon 92, 127, 131, 227, 290, 319, 332.
Jehuda b. Schalom 127.
Jirmeja b. Eleazar 219.
Jizchak 149.
Jochanan 5, 12, 16, 30, 37, 55, 57, 105, 112, 116, 158, 160, 163, 171, 192, 221, 232, 233, 234, 265, 270, 271, 284, 323, 338, 351, 366, 373, 381, 400, 408, 412, 444.
Jona 265.
Jonathan 232.
Jose b. Chanina 33, 170, 249, 348, 368.
Joseph 141, 209, 249, 283, 324, 350, 425.
Josua aus Sichnin 394, 411.
Josua b. Levi 27, 44, 83, 84, 104, 150, 153, 166, 184, 185, 224, 271, 314, 379, 384.
Josua b. Nechemia 32.
Judan 33, 194, 331, 419.
Kahana 271, 274.
Ketina 295.
Levi 39, 227, 262, 309, 394, 411, 421, 428.
Marinus 350.
Marion 41.
Nachman b. Jizchak 161.
Rab 2, 9, 18, 19, 38, 50, 66, 82, 105, 166, 260, 263, 264, 271, 274, 293, 329, 373, 384, 399, 404, 412.
Raba 66, 161, 192, 271.
Rabba 328.
Rabba b. b. Chana 284, 321.
Rabba b. Mari 41, 271.
Rabba b Samuel 381.
Safra 385.
Samuel 9, 18, 112 254, 283.
Samuel b. Ammi 17.
Samuel b. Jizchak 384, 407.
Samuel b. Nachman 17, 27, 53

151, 189, 192, 290, 298, 332. 354, 428.
Scheſcheth 158, 225, 227, 228.
Schezbi 225.
Simlai 407.
Simon b. Lakiſch 10, 17, 38, 92, 105, 198, 227, 228, 230, 231, 264, 373, 388, 422, 437.
Tachliſa b. Abina 295.
Tanchum b. Chija 93.
Tanchuma 6, 192, 418.
Ulla 24, 381.
Zeira 10, 379.

Ein Sachregiſter ſteht am Schluße des zweiten Bandes.

& Rel. 120

Mishna 206836
Author Bacher, Wilhelm
Title Die Agada der Tannaiten. Vol.1.

LHeb.
M678
.YbAg

DATE.
NAME OF BORROWER.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU